دكتور عبد اللطيف حمزة

ابن المقفع

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

صدر كتاب « ابن المقفع » منذ ثلاثين سنة ولكنه ما زال بعد مضي هذه المدة الكبيرة خليقاً بأن يصدر وأن يفيد منه كثيرون من الباحثين والمتعشقين الأدب العربي .

لا أقول ذلك اعتباطاً ، ولا افتخاراً ، ولا ادعاء ، ولا رغبة في التزيد في القول . ولكني أقوله معتمداً على أقوال غيري من الباحثين أو الدارسين الذين صرحوا لي مراراً بأن بحثي عن « ابن المقفع » ما زال جديداً في بابه بالرغم من كثرة ما ظهر من الكتب الجليلة في دراسة هذه الشخصية الأدبية الكبيرة ، وبالرغم ما كتب من الأبحاث التي قصد بها أصحابها إلى نيل درجة الدكتوراه في الآداب في موضوع خطير كموضوع هذا الكتاب .

وذلك مما دعاني إلى إصدار هذه الطبعة الثالثة وأنا واثق من أن طبعات أخرى كثيرة ستصدر من هذا الكتاب بمشيئة الله تعالى .

ترى — لماذا يحتفظ هذا الكتاب بجدته إلى اليوم ، ولماذا أحببته حباً لا يدانيه حب لكتاب آخر من كتبي إلى اليوم ؟

الحق . لقد كان « ابن المقفع » أول شخصية كبيرة في تاريخ الأدب العربي حظيت بصداقتها ونعمت بأدبها منذ تخرجي في كلية الآداب

جامعة القاهرة . وقد أحسست لذة عميقة فى هذه الصداقة ربما لم تتح لى بكمها وكيفها مع كثيرين من الشخصيات الأدبية والصحفية التى سعدت بصحبتها فى الثلاثين سنة الماضية .

أحببت ابن المقفع لأنه بطل من أبطال الدفاع عن حرية الرأى — تلك الحرية التى عاشت البشرية تدافع عنها وستظل تدافع عنها إلى أن يبدل الله الأرض غير الأرض والسماوات : دافع عن هذه الحرية فى مجال العقيدة حتى اتهمه الناس بالزندقة . ودافع عنها فى مجال السياسة حتى قالوا إنه لقى مصرعه على يد الخليفة المنصور بسبب الرسالة « الهاشمية » التى انتقد فيها ابن المقفع سياسة هذا الخليفة .

كما أحببت ابن المقفع لأنه بطل الثقافة الفارسية التى جعل منها عنصراً هاماً من عناصر الثقافة الإسلامية . ولولا جهود هذا الرجل فى نقل التراث الفارسى إلى اللسان العربى لما استطاعت الثقافة الفارسية أن تشق طريقها إلى هذه الغاية وتصبح فى وقت وجيز جزءاً هاماً من أجزاء الثقافة الإسلامية ، وجزءاً هاماً كذلك فى حضارة العالم الإسلامى .

ثم أحببت ابن المقفع لاعتبار أدبى فنى خالص . وخلاصة هذا الاعتبار أنى نظرت إليه — بل نظر التاريخ نفسه إليه — على أنه أول من حمل عبء النثر الفنى أو الكتابة العربية مع صديقه عبد الحميد ابن يحيى الكاتب منذ أواخر الدولة الأموية .

الحق كذلك أن كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثة المتقدمة كاف لأن يستأثر بحبى لابن المقفع وسعادتى بصداقة ابن المقفع واعتزازى

بهذه الصداقة المتينة إلى اليوم . وأخيراً وبعد مضى ثلاثين سنة على صدور هذا الكتاب يسعدنى كذلك أن أذكر للقراء شيئاً منعنى الحياء من ذكره فى كل من الطبعتين السابقتين . وهذا الشيء هو أننى من أجل الكتاب الذى كتبته عن ابن المقفع فى عام ١٩٣٧ أصدرت كلية الآداب قراراً وافق عليه مجلس الجامعة بإعفائى من درجة الماجستير والسماح لى بالتقدم مباشرة للحصول على درجة الدكتوراه .

وأى تكريم لى ولهذا الكتاب يكون أكثر مما فعلته الجامعة إذ ذاك ؟

والله أسأل أن ينفع به عشاق الأدب العربى والفكر العربى ، والوطن العربى ، والله ولى التوفيق ؟

عبد اللطيف حمزة

مصر الجديدة فى أول أغسطس سنة ١٩٦٥

الباب الأول

الفصل الأول

الشعب الفارسي بين الشعوب الإسلامية

بزغت شمس الإسلام وبابتداء تقدم العرب فى فتوحهم ، وما كاد يتم للعرب هذا الفتح حتى نشأ عن ذلك ما نشأ من المزج بين الأمة الفاتحة والأمم التى غلبت على أمرها . ولكن هذا المزج لم يحدث حتى أفاقت هذه الشعوب من دهشة الفتح — ثم حدث تفاعل قوى بينها جميعاً وأنتج هذا التفاعل شعباً جديداً وعقلا جديداً وأدباً مستحدثاً وفلسفة مستحدثة . وذلك أن العربى قد اضطر منذ تلك الفتوح إلى أن يكون له اتصال بالفارسى والرومى، والشامى والمصرى ، والعراقى والمغربى ، والهندى والسندى . ولكل من هؤلاء ذوقه ونفسيته ، وخلقه وعقليته ، وعقيدته ، ودمه وجنسيته ، ونظامه وسياسته !

ونستطيع أن نقرأ فى كتب الأدب عامة وكتب الجاحظ خاصة ، فنجد أخباراً كثيرة فى هذه الكتب يصح أن توضح لنا شيئاً عن خصائص تلك الشعوب وما يمتاز به كل شعب منها . فهى تذكر مثلا أن العربى يمتاز بالشعر والقيافة ، والميل إلى الخفة والبساطة ، وأن الفارسى يمتاز بالحكمة والسياسة ، والرغبة فى اقتناص اللذة وجلب النعيم ، ويمتاز اليونانى بالفلسفة ومعرفة العلل والعناية بالمعانى ،

والسندى بالصيدلة ومعرفة العقاقير ، والهندى بالحساب وعلم النجوم والميل إلى فلسفة الزهد والتصوف ، والتركى بالحروب . وكما يقول الجاحظ : « ليس فى الأرض كل تركى كما وصفنا ، كما أنه ليس كل يونانى حكيما ، ولا كل أعرابى شاعراً قائفاً ، ولكن هذه الأمور فى هؤلاء أعم وأتم وفيهم أظهر وأكثر »(١) .

وإذا كان هناك اختلاف كبير بين هذه الشعوب فى أخلاقها وعاداتها ، فثم اختلاف كبير فى أهوائها السياسية أيضاً . يدلك على ذلك ما قاله محمد بن على بن عبد الله بن عباس لرجال الدعوة العباسية حينما اختارهم لما قال : « أما الكوفة وسوادها فهناك شيعة على بن أبى طالب وأما البصرة فعثمانية تدين بالكف ، وتقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل ، وأما الجزيرة فحرورية مارقة ، وأعراب أعلاج ، ومسلمون فى أخلاق نصارى . أما أهل الشام فلا يعرفون إلا آل أبى سفيان وطاعة بنى مروان . وأما أهل مكة والمدينة فقد غلب عليهم أبو بكر وعمر ، ولكن عليكم بخراسان فإن هناك العدد الكثير والجلد الظاهر وصدوراً سليمة وقلوباً فارغة(٢) » .

وإذن فالبصرة مختلفة عن الكوفة ، والعراق كله مختلف عن الجزيرة ، والجزيرة شىء غير الحجاز ، واللون السياسى لخراسان مختلف عن سائر الأقطار الأخرى ، وهذه الممالك كلها مندمجة تحت راية العرب أنفسهم لايعلمون بما سيجرى على يدهم من مزج واختلاط

---

(١) رسائل الجاحظ بهامش الكامل للمبرد .

(٢) عيون الأخبار لابن قتيبة ج ١ ص ٢٠٤ .

وهذه الأمم المغلوبة نفسها لاتدرى بما سيجرى عليها من عبر وأحداث !

ثم إنك تعلم أن العرب طبقوا بعد الفتح نظام الرق والولاء ، فكانت الجوارى توزع على الفاتحين وتباع فى أسواق المقينين والنخاسين أو باعة الرقيق — وتهدى كما تهدى الطرف الثمينة والمال والمتاع !

وقد غصت بيوت المسلمين بأولاد الجوارى . حتى أصبح البيت الإسلامى مجتمعاً لأشخاص ينتمون إلى أمم مختلفة . خذ لذلك مثلا بيت المنصور ، فقد كانت فيه (أروى) بنت منصور الحميرى ، وكانت يمنية ، كما كانت فيه أمة كردية كان المنصور قد اشتراها وتسراها ، وأخرى رومية ، وامرأة ثالثة من بنى أمية قيل إنه أولدها بنتاً تسمى (العالية) . ومع ذلك فقد كان المنصور مشهوراً بالبخل مقتصداً فى اللذة ، مشغولا بتأسيس الملك ، فلم يسرف فى الأماء بالقياس إلى من أتى بعده من الخلفاء كالرشيد ، وهو الخليفة الذى يقول عنه صاحب الأغانى : « إنه قد كان له زهاء ألفى جارية » أو بالقياس إلى الخليفة المتوكل ، ويقول المسعودى إنه كان له أربعة آلاف سرية ! ! » .

وليس شك فى أن هذا التوالد الجسمانى قد تبعه توالد أخلاق وعقلى ، أن هذا وذاك قد أنتجا معاً صنفاً من الناس يوشك أن يكون متفوقاً فى كل شىء . حتى لقد خيـــل إلى بعض الناس يومئذ أن النبوغ وقف على الأعاجم ، وأن العبقرية مقصورة على المولدين . وهذه نظرية — بيولوجية — قد ثبتت صحتها ، وفرغ العلماء والمفكرون من التدليل على صدقها . من أجل ذلك أقبل الناس إقبالا شديداً فى ذلك الوقت على هذا النوع من التوليد . قال الأصمعى : كان « أكثر

أهل المدينة يكرهون الأماء ، حتى نشأ منهم على بن الحسين بن أبى طالب والقاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق ، وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب ففاقوا أهل المدينة فقهاً وعلماً وورعاً . فرغب الناس فى السرارى .

إذن فقد كان لهذا الضرب الجديد من الحياة التى يحياها الناس فى العصر العباسى آثار حسنة قيمة . ولكن كانت له إلى جانب ذلك آثار سيئة . فنستطيع أن نقول فى صراحة وإيجاز إن العرب فى ذلك الطور قد هدموا قوميتهم ، أو كادوا يهدمونها ، وقضوا على أدبهم وخلقهم وتقاليدهم أو كادوا يقضون عليها . ولم يكد يسلم قليلا من هذا التغيير الحادث إلا شيئان : : هما اللغة والدين . بل إنه قد نال هذين أيضاً من العبث ما نالهما ، وهذه كتب الأدب والملل والنحل والتاريخ تنهض كلها دليلا على ما نقول :

غير أن أسوأ الآثار التى نجمت عن هذه الحيـــاة الجديدة أثران خطيران :

« أولهما » أثر هذه الحياة الجديدة فى الأدب العربى الخالص .

« وثانيهما » أثرها فى الأخلاق العامة .

فأما أثرها فى الأدب العربى الخالص ففى استطاعتك أن تقول إن العرب فى هذا التوليد قد سمحوا لغيرهم منذ أول الأمر بأن يجنوا على أدبهم جناية لا تغتفر . ونحن إذ ندرس الأدب العربى فى القرن الثانى للهجرة ، وهو القرن الذى تم للعرب فيه هذا المزج والاختلاط ، لا ندرس أدباً عربياً يمكن أن يكون خالصاً بحال ما ، ونحن حين نلتمس هذا الأدب العربى الخالص ، لا نستطيع أن نظفر به فيما خلفه لنا هـذا

القرن والقرون التى تلته من آثار أدبية فى أيدينا جزء عظيم منها ، ولا نستطيع أن نظفر به فى الكوفة والبصرة وما حولها من تلك البيئات الأدبية التى كانت تموج بالحياة موجا ويشتعل فيها النشاط اشتعالا . ولكننا نظفر بالأدب العربى الخالص فى البادية وما حولها ، أعنى فى تلك الجهات التى يمكن أن يقال إنها كانت بعيدة عن النفوذ الفارسى محتفظة بالروح العربى . وفى البادية كان يعيش أولئك الأعراب الذين كانوا يفدون من حين لحين إلى البيئات الأدبية المتحضرة ، ثم لا يلبثون بها إلا ريثما يعودون أدراجهم إلى الصحراء . وإلى البادية كان يرحل علماء اللغة وكان أكثرهم من الموالى ، فكان هؤلاء العلماء مخلصين حقاً للغة العربية ، ولكنهم لم يكونوا مخلصين للأدب العربى .

أخلص هؤلاء العلماء للغة ، فظلوا ينشطون إلى البادية حتى قيدوا صحيح العربية ، وضبطوا ألفاظها ، وحفظوها من العجمة التى كادت تلحقها . ولم يخلص هؤلاء العلمـــاء للأدب العربى . فما كاد يتم لهم ما يرجون من صحة اللغة وضبطها حتى قطعوا الصلة بين البدو وبين هذه البيئات المتحضرة التى كانت تضطرب فيها الحياة ويزدهر فيها العلم ويصول فيها الأدب ، ومن هنا أتت إساءتهم إلى الأدب العربى الخالص حين بتروه أو قل — أماتوه — فلم نعد نجد صورة لذلك الأدب العربى الخالص . وكأننا بالعرب أنفسهم قد أغضوا عن ذلك ورضوا به . فشاركوا الفرس فى القضاء على الأدب العربى كما شاركوهم فى القضاء على الأخلاق العربية والقومية العربية .

والحق أننا منذ بداية العصر العباسى وجدنا أنفسنا أمام أدب لا يمكن أن يكون عربياً محضاً ، ولكنه عربى فارسى ، أو هو مزاج

من هذين معاً . وأعجب من ذلك أن هـذا الأدب الفارسى الذى ظهر على استحياء فى نهاية الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية هو الذى أخذ يقوى شأنه بعد ذلك بسرعة البرق . وبقى على هذه الدرجة من القوة وعظم الشأن حتى كان القرن الرابع الهجرى ، وكان ظهور الدويلات الحديثة ، ومنها الدولة الطاهرية والدولة السامانية ، والدولة الصفارية والدولة البويهية والدولة الغزنوية .

لم يكتف الفرس بأن يكون الأدب العربى فارسى الصبغة ، أو يكون الأديب العربى فارسياً ليس له من العربية إلا الثوب أو القشرة ، بل فكروا أخيراً أن يكون أدبهم مكتوبا باللغة الفارسية الحديثة بدلا من العربية القديمة .

فأما فى عهد دولة بنى طاهر — ولم تكن هذه الدولة مستقلة كل الاستقلال عن الدولة العباسية — فإن الأسباب لم تكن قد تهيأت بعد لظهور الأدب الفارسى . ومن أجل ذلك أثر عن الطاهريين أنهم حاربوا الآداب الفارسية ، وقيل إن رجلا أهدى إلى عبد الله بن طاهر كتابا كان قد ألف لكسرى أنو شروان فرفضه عبد الله وقال : حسبنا القرآن والسنة ، ثم أمر بالكتاب نفسه فألقى فى النار .

وأما الدولة الصفارية ، وهى الدولة التى ظفر بها يعقوب بن الليث الصفار بطريق الثورة لا بطريق التولية ، فتذكر الروايات الفارسية عن صاحبها أنه جمع أخبار ملوك فارس ، وأمر أن تترجم من اللغة الفهلوية إلى اللغة الفارسية حتى استوى له من هذا كله كتاب يقال إنه أصل كتاب الشهنامة للفردوسى . وتذكر الروايات الفارسية أيضا

أن أول من نطق بالشعر الفارسي الحديث هو طفل رضيع ليعقوب ابن الليث الصفار . وإنه وإن كانت هذه الروايات الفارسية كلها موضعا للشك فإنها مع ذلك تنهض دليلا على بداية العناية بالأدب الفارسي .

وأما الدولة السامانية — فيما بعد — فقد تجردت لإنهاض الأدب الفارسي وتوفرت على تشجيعه ، ونشأ فى كنفها أكثر من ثلاثين شاعراً وشهدت هذه الدولة نشأة الشعر الفارسي بالمعنى الصحيح . وابتدأ فيها نظم الشهنامة ، شرع فى نظمها شاعر اسمه — الدقيقى — قيل أنه ألف منها ألف بيت حتى جاء الفردوسى فأتمها خمسة وخمسين ألفاً .

وأما الدولة البويهية وهى التى ظهرت فى الشمال الغربى من إيران ، وعظمت سطتها حتى استولت على بغداد وادعت لنفسها نسبا ينتهى إلى (بهرامجور) فلا يكادالتاريخ يعرف عنها شيئا فى الأدب الفارسي . ومصدر ذلك أنها قامت فى (بغداد) عاصمة الأدب العربى . ووزيراها العظيمان وهما (الفضل بن العميد) و (الصاحب بن عباد) كانا لذلك من أدباء العربية ، وكذلك كان الشعراء والكتاب المتصلون بها ، ولم يعرف من شعراء الفرس ممن كانوا يتصلون بالصاحب بن عباد إلا رجلان هما المنطقى والخسروى .

وأما الدولة الغزنوية ، التى نشأت فى أواخر القرن الرابع الهجرى ببلاد أفغانستان فقد ورثت الأدب الفارسي فى ريعانه وقوة شبابه ، والتف حول محمود الغزنوى كثيرون من أدباء الفرس وشعرائهم ، وكان أظهر هؤلاء جميعاً الفردوسى الذى تنسب إليه الشاهنامة .

وفى القرن الخامس الهجرى استولى السلاجقة على آسيا الإسلامية

وأخذوا بغداد ، وبرغم أن دولة الغزنويين كانت دولة تركية فإنها حين حكمت إيران تحضرت بالحضارة الفارسية ، وكثرة شعرائها كانوا لذلك من الفرس ، ولم يعرف من شعرائها من نظم بالتركية .

إذن فقد كانت اللغة العربية وحدها لغة الأدب حتى نهاية القرن الثالث الهجرى . فلما كان القرن الرابع ظهر أدب فارسى مكتوب باللغة الفارسية وكان أول ظهوره فى المواطن النائية عن مركز الثقافة العربية كخراسان . ومعنى ذلك أن اللغة الفارسية أخذت تزاحم اللغة العربية فى الأدب ، ولكن الأمر كان على غير ذلك فى العلم . فقد بقيت اللغة العربية وحدها صاحبة السلطان فى الميدان العلمى باستمرار ، وقل من العلماء من كان يؤلف علما بالفارسية فى بعض الأحيان ، فقد ألف الغزالى كتباً كثيرة باللغة العربية ، وكان من آثاره كتاب واحد فقط بالفارسية هو كتابه (كيمياء السعادة) — قال إنه ألفه بالفارسية لكى تفهمه العامة ! ! وكذلك فعل فخر الدين الرازى ونصير الدين الطوسى والبيضاوى — فكانت الكثرة المطلقة من كتبهم وتآليفهم بالعربية ، ولكنهم لم يؤلفوا بالفارسية إلا فى مرات قليلة جداً يمكننا أن نهملها وألا نأخذ بها ، وهكذا اختفى الأدب البدوى الخالص قديمه وحديثه لظهور العنصر الفارسى : وذهب بالأدب البدوى القديم كل من العصر الجاهلى والعصرى الأموى الذى يمكن اعتباره من الناحية الأدبية ظلا للعصر الجاهلى وامتداداً له ، وأما الأدب البدوى الحديث فلم يعد فى استطاعة الناس أن يظفروا به إلا فى البادية وحدها . وشعر البادية فى العصر العباسى — أعنى فى الوقت الذى كان الناس فيه مشغولين بأشعار بشار والبحترى ومسلم وأبى تمام — لم يكن يحفل الناس به

إلا قليلا ، ولم يكن يعنى به الشعراء والأدباء أنفسهم إلا لماما . ولماذا يحفل به أولئك هؤلاء ؟ ألم يكن يكفيهم أن يعرفوا الشعر العربى القديم الذى ورثوه عن العصرين الجاهلى والأموى ؟ ألم يكن يكفيهم أن يقوموا على درس هذا الشعر وحفظه ، وتربية أنفسهم تربية شعرية على أساسه ، حتى يتسنى لهم بذلك أن يصوغوا شعراً عربياً فى لغته عربياً أو كالعربى فى أسلوبه وبعض معانيه وأخيلته ؟ حسبهم إذن ذلك الشعر البدوى القديم . فليقنعوا به ، وليشحذوا به ملكتهم الشعرية ثم ليتركوا الأدب البدوى المعاصر لهم يذهب به ماذهب بنفوذ الأعراب . وتقاليد الأعراب وعقول الأعراب .

* * *

ودع عنك أثر الشعوب التى تألفت منها الدولة العباسية فى الأدب ودع عنك جهود الشعب الفارسى منها بنوع خاص . وانظر معى إلى أثر هؤلاء وأولئك فى الأخلاق والأذواق .

فكما احتجب الأدب العربى البحث حين عدا عليه الأدب الفارسى الجديد فكذلك احتجبت المرأة العربية الحرة ولزمت بيتها لاتبرحه وتركت ميدان الأدب والاجتماع لتلك المرأة الغريبة التى غشيت مجالس الأدباء واتصلت بالكتاب منهم والشعراء وأثرت فى أدبهم تأثيراً مخالفاً كل المخالفة لتأثير المرأة العربية الحرة فى شعراء العصرين الجاهلى والأموى . ويومئذ كانت تلك تمثل الخلق العربى بالمعنى الصحيح . وكانت أهلا لتقدير الرجال . وكانت موضعا لحبهم واحترامهم ، وكانت هى من جانبها توحى إليهم شعراً يصح أن يكون المثل الأعلى لسمو العاطفة . وهؤلاء شعراء بنى عذرة ترجم شعرهم عن أنبل

المشاعر وفى غزل عفيف وأدب لطيف وهذه ليلى الأخيلية وشعرها فى توبة الخفاجي يدل على صدق العاطفة وطهرها ، وسيرتها تدل على ذلك أيضاً . كانت تقابل من تقابل من الخلفاء والأمراء فيداعبونها بأخبارها مع توبة ويسألونها أن تنشدهم شعرها فيه فتفعل وهى على ثقة من احترامهم لها وإكبارها لنبل شعورها . من ذلك مثلا أنها دخلت يوما على الحجاج فطأطأ لها رأسه حتى ظن الجالسون أن ذقنه قد أصابت الأرض (١) ؟

وأما المرأة العباسية فلم تكن كذلك ، كانت امرأة فارسية أو رومية أو مغربية أو هندية . وكانت امرأة لا تأخذ نفسها بالعفة والشرف لأنها جارية والجارية لاتؤخذ عادة بتلك القيود الأخلاقية التى تؤخذ بها الحرائر . وكانت امرأة متعلمة متحضرة وليست جاهلة متبدية ، لأنها كانت تباع وتشرى وكان يزيد فى ثمنها ويغلى من قيمتها أن تتوفر فيها شروط عدة : منها أن تكون جميلة الوجه ، رخيمة الصوت ، عذبة اللحن ، رقيقة الألفاظ ، رشيقة الحركات طروبا لعوبا ، حافظة للأشعار ، راوية للملح والأخبار ، عارفة بالأدب معرفة لابأس بها !

كما كانت هذه المرأة لاترى غالبا إلا فى أسواق الرقيق ، وفى مجالس الغناء وأندية اللهو والعبث والمجانة التى لم تكن تقل فى لهوها وعبثها عن أندية باريس فى الوقت الحاضر . وكان فتيان العرب يختلفون إلى هذه

(١) ج ١ من الأمالى لأبى على القالى ص ٨٦ طبعة بولاق .

الأندية ويستمعون إلى غناء الجواري ويمتعون أنفسهم بجمالهن ويخلطون أنفسهم بهن مخالطة ليست فى مجموعها شريفة ولا طاهرة .

وكان كل شاعر أو أديب مستهاماً بجارية من الجوارى يتملقها كثيراً ، ويقصد إليها كثيراً ويعشقها عشقاً لا يخلو من سوء . فكان لمسلم بن الوليد (سحر) . وكان للعباس بن الأحنف (فوز) كما كان لأبى نواس (جنان) .

وفى الحق أن الجوارى كن معنيا عظيما الأدب والفن والذوق معاً ، والحق أنهن نهضن بالتربية الجمالية التى أخذن بها الشعب . ولكن الجوارى كن فى الوقت نفسه خسارة عظمى فقط على الأخلاق ، وعليهن تقع التبعة كلها فى ذلك . وما للجارية وللأخلاق ؟ أليست تباع وتشترى فى الأسواق كما تباع السلع ؟ أليست تقضى كل أوقاتها فى مجالس الغناء ، وناهيك بهذه المجالس ، وبما فيها من خلاعة ومجانة وبدع ؟

ولا تقل أن الإسلام كان لا يجيز هذه الأخلاق ولا يسمح بها . فقد دخلت فى الإسلام شعوب كثيرة ، ودخلت كلها فى هذا الدين بعقولها وآدابها وأخلاقها لا بعقول العرب وأخلاقهم وآدابهم . وكان الشعب الفارسى بنوع خاص رائد الجميع فى ميادين اللذة ، وقائد الجميع إلى تلك المتعة . فبدأ حركته هذه بنشر أخبار الملوك الساسانيين — فى مجالسهم الخاصة التى كانوا يجلسون فيها لتعاطى الشراب وسماع الغناء من أمثال (بوشت) ، و (الفهيلذ) وغيرهما من أعلام المطربين ونوابغ المغنين وسترى بعد حين كيف أن الطبيعة الفارسية نفسها بالقياس إلى طبائع الأمم الأخرى فى ذلك الحين كانت تميل إلى اللذة المادية وحدها تؤثرها على غيرها وتسلك فى سبيل الحصول عليها كل طريق .

الفصل الثاني

الثقافة الفارسية بين عناصر الثقافة الإسلامية

لم تكن الثقافة الإسلامية مؤلفة من العنصر العربى وحده ، بل كانت مؤلفة منه ومن عناصر مختلفة وأصول متباينة :

ففى هذه الثقافة الإسلامية عنصر يونانى ، والعقل اليونانى ميال إلى فلسفة التعليل والتحليل ، وميله إلى المعنويات أكثر من ميله إلى الماديات ، وآية ذلك أن الحضارة اليونانية نفسها حضارة معنوية فى جملتها ، وأن التماثيل اليونانية لم يكن يقصد فيها إلى الجمال الفنى الظاهر بمقدار ما قصد فيها إلى أن تكون موحية بمعنى خاص ؛ معبرة عن شعور معين . ومن هنا كان الفن اليونانى فناً للفن ، والعلم اليونانى علماً للعلم ، والفلسفة اليونانية فلسفة للفلسفة .

وفى هذه الثقافة الإسلامية عنصر هندى ، انتقل إليها من طريقين أما أولهما فطريق الهنود أنفسهم بعد الفتح الإسلامى . وأما ثانيهما فطريق الفرس الذين كانوا قد تأثروا بالفلسفة الهندية منذ فتوح الإسكندر الأكبر ثم نشروا ثقافتهم الفارسية الممتزجة بالعنصر الهندى بعد الفتح الإسلامى ، والفلسفة الهندية فلسفة تأمل ؛ والعقل الهندى عقل دينى قبل كل شىء ؛ والأفكار الهندية ــ فيما يقول الباحثون ــ هى إلى الخيال أقرب منها إلى الواقع ، وهى إلى أن تكون أفكاراً ملائمة للشعر أقرب منها إلى أن تكون أفكاراً ملائمة للعلم . يريد الهندى أن يوضح لنا ــ مثلا ــ كيف خلق هذا العالم ، فيقول :

أنه خرج من خالقه (برهمن) كما يخرج الضوء من الشمس ، وكما ينبعث الشذى من الزهر ، وكما يخرج الشرر من النار . وهذا كلام يعجب الأديب ولكن لا يقنع به العالم . والفلسفة اليونانية لا تقنع بهذه الأخيلة الشعرية فيما تسميه علماً بالمعنى الصحيح ، بل أنها تدع فى تفكيرها طريق البحث العلمى . من أجل هذا كان العلم أولا فى اليونانيين وكان تفكير هؤلاء مطابقاً دائماً للمنطق . ومن أجل هذا كان الزهد والتصوف والفلسفة الدينية فى الهنود ، وكان تفكير هؤلاء أشد اتصالا بالعاطفة .

وفى هذه الثقافة الإسلامية عنصر فارسى وهذا العنصر نفسه — كما سترى — مؤلف من جزئيات ثلاث هى : الفارسية واليونانية والهندية(١) .

---

(١) الحق أن الفلسفة الايرانية ليست يونانية فى أكثرها بل هى هندية أكثر منها يونانية ، وربما كان سبب ذلك أن الأمة الايرانية القديمة أمة آرية ، والآريون جنس كان يشمل فيما يشمل أهل الهند وإيران فى وقت معا ، وقد وجدت الدلائل العديدة التى تدلنا على أن هؤلاء الآريين من هنود وإيرانيين قد عاشوا جميعا فى عصر واحد من عصور التاريخ ، وجمعتهم أرض واحدة يرجح الكثيرون أنها بلاد تركستان الحالية ومن هذه الدلائل كما يقول الدكتور عبد الوهاب عزام تشابه بعض العقائد الدينية عند الأمتين ، وتشابه بعض الأسماء التى تطلقها كل أمة منهما على الآلهة وغيرها . فمن هذه الأسماء (أسورا) علماً على إله عند الهنود ، (وسوما) اسما لشراب مقدس عندهم أيضاً (وترتيرا) علماً على حيوان خرافى يشبه التنين . فان هذه الأسماء جميعها فى اللغة الهندية يقابلها فى الايرانية (آهورا) وهو علم على الممن آلهة الفرس القديمة ، (وهوما) وهو اسم لذلك الشراب المقدس أيضاً ، (ترثيرا) علماً على طبيب يعرف فى الشهنامة بأنه انقلب إلى ثعبان ثم تحول إلى ملك شرير اسمه الضحاك ، والأمم تفنى ولكن تظل أساطيرها باقية تمكن الناس من الوصول إلى كثير من الحقائق التاريخية الهامة ، ولعل من تشابه العقائد عند الأمتين أن كلا منهما تعتقد فى نظام ثابت يسيطر على الحياة نفسها =

ولكن الحضارة الفارسية مادية فى أكثرها ، وبنايات الفرس الهائلة وأبهتهم العظيمة تبهرك حقاً وتروعك حقاً ولكنها لا تدلك على معنى وراء ذلك .

وفى الثقافة الإسلامية عنصر سوريانى ولكنه يونانى فى أكثره ، لأن السوريان هم الذين قاموا بنشر الفلسفة اليونانية ولم يقتصروا عليها حتى ترجموا لأنفسهم أيضاً من اللغة الفهلوية شيئاً لا بأس به . والسوريان بوجه عام هم الذين خدموا العلم والفلسفة بتراجمهم أكثر مما خدموهما

= ويرجع فى جوهره إلى أصلين فقط هما الخير والشر أو هما القوتان اللتان تقتسمان بينهما هذا العالم ، ولعل من هذا التشابه أيضاً هذه الظاهرة البسيطة وهى أن كلا منهما تقدس البقر وأنهما تقدسان النار وتقيمان عليها سدنة وحجاباً ، وتطلقان على خفظة النار أسماء متشابهة ، فأما الهنود فيطلقون على الواحد من هؤلاء اسم (أثروان) بفتح الثاء ، وأما الفرس فيطلقون عليه إسم (أثروان) بسكونها ، ثم إن كلمة (أهورا) التى سبق ذكرها صارت رمزاً لآلهة الخير عند الفرس ، وصارت الكلمة المقابلة لها (أثورا) رمزاً لآلهة الشر فى بلاد الهند . وهذا هو الشأن فى كلمة (ديوا) فهى تدل عند الهنود على معنى التقديس ولكنها تشير عند الفرس إلى معنى الشيطان ، وهنا لا تعجب من تفسير العلماء هذه الظاهرة : فهم يقولون إنه لابد أن تكون خصومة قديمة قد حدثت بين هاتين الأمتين أدت إلى أن تسب كل منهما آلهة الأخرى ، ثم افترقتا على هذه الحال فسارت إحداهما إلى الجنوب الشرقى وسارت الأخرى إلى الجنوب الغربى واستوطنت الأولى بلاد الهند وسكنت الثانية بلاد إيران . منذ ذلك الوقت اختلفت أخلاق الأمتين وميولهما ، فمال الهندى إلى فلسفة الاعتزال والتأمل ، ونزع إلى التفكير فى العالم والتجرد من أدرانه وشروره فامتازت الديانة البوذية نفسها بجميع هذه الخصال ، ومال الايرانى إلى اللذة والسعادة ورأى الخير كل الخير فى أن ينغمس بنفسه فى العالم يجد فيه ويعمل ويضطرب فيما يضطرب فيه الناس من حياة وحركة ونشاط فيأخذ بنصيبه من ذلك كله معيناً بجده ونشاطه وفرحه ومرحه آلهة الخير خاذلا بكل ذلك آلهة الشر .

بتآليفهم فلم يكن لهم فضل ابتكار أو اختراع . وإنما كان لهم فضل نقل وترجمة .

ومهما يكن من شيء فإن الذي اتفق عليه الباحثون في أمر الثقافة الإسلامية هو أن أقوى العناصر التي تتألف منها عنصران هما العنصر الفارسي والعنصر اليوناني . ولكنهم اختلفوا ، أي هذين العنصرين كانت له الغلبة ؟ وأيهما ترك في الأدب العربي والعقل العربي أثراً أعمق مما تركه الآخر ؟

وممن يقولون بالرأي الأول الدكتور طه حسين وهو يرى « أن التأثير اليوناني أقوى من التأثير الفارسي رغم أن كثرة الكتاب من الفرس . وذلك أن الثقافة اليونانية كانت قديمة العهد في هذه البلاد منذ أيام الاسكندر المقدوني في القرن الثالث ق . م ، ولم ينته القرن الثاني ق . م حتى كانت اللغة اليونانية هي اللغة الرسمية للشرق الأدنى ، ولم يكد يتقدم التاريخ المسيحي حتى كانت كل بلاد الشرق الأدنى في مصر وسوريا والعراق قد أنشئت فيها مدارس يونانية تعلم الفلسفة والأدب وعلوم البيان »(١) .

وأما الرأي الثاني فيقول به أكثر المستشرقين والمؤرخين ، وهو أن التأثير الفارسي في الأدب العربي كان أقوى وأعظم من التأثير اليوناني . وبرهانهم على ذلك أن أكثر الكتاب الذين ظهروا في الإسلام من الفرس الذين ولدوا في أحضان فن جديد من فنون الأدب هو « الكتابة » .

وأنا أعتقد ما يعتقده الدكتور طه حسين من أن اليونان قادة

---

(١) من حديث الشعر والنثر ص ٣٨ .

الفكر فى العالم ، وأن علوم الأمم كلها تمت بسبب إلى العلم اليونانى ؛ ولكننى أعتقد مع ذلك أن فضلهم يقف عند هذا الحد . فللفلسفة اليونانية أن تغزو بلاد الفرس وللفكر اليونانى أن يقتحم بلاد الروم، ولكن ليس بد من أن يفهم الفرس تلك الثقافة كما يحبون أو ينظر الروم إلى ذلك الفكر بالمنظار الذى به يمتازون . وليس لهؤلاء ولا أولئك أن يستعيروا من اليونان أنظارهم وميولهم وأهواءهم كما استعاروا منهم ثقافتهم وتفكيرهم وعلومهم . ومعنى ذلك أنه إذا دخلت الفلسفة اليونانية وطناً ما أصبحت فلسفة فارسية أكثر منها يونانية فى بلاد الفرس ، كما أصبحت رومانية أكثر منها يونانية فى بلاد الروم وهكذا . . . على أن الإيرانيين لم يكونوا بمعزل عن الهند ، والثقافة الفارسية كان فيها عنصر هندى ، إلى جانب العنصر اليونانى ولكنها مع هذا وذاك ثقافة إيرانية قبل أن تصطبغ بهاتين الصبغتين اليونانية والهندية .

ذلك فيما يختص بالتفكير الإسلامى عامة . أما من حيث الأدب الإسلامى خاصة . فلا محل للنزاع فى عظم الدين الذى فى عنقه للثقافة الفارسية ، وفى غلبة هذا الدين على الثقافة اليونانية الخالصة .

والحق أن للمستشرقين والمؤرخين عذراً فيما ذهبوا إليه ، وأن لهم عذراً فيما استدلوا به . فهذا (كتاب الفهرست) لابن النديم — وهو المصدر الأساسى لتاريخ الكتب العربية التى ظهرت منذ القرون الأولى للهجرة — مملوء بما خلفه الفرس من آثار أدبية أصولها فارسية سوف نحدثك عنها . وقد وضح لنا الأستاذ (انيوسترانسيف) فى كتابه (التأثير الإيرانى فى الأدب الإسلامى) بجلاء مقدار هذه الآثار

الفارسية . وتصفح لنا كتاب الفهرست فأثبت أن هذه الآثار تشغل من صفحاته جزءاً كبيراً بالقياس إلى غيرها ، وقام فعلا بإحصائها وشرح قيمة المهم منها شرحا يؤمن القارىء معه بتفوق الأثر الفارسى فى أدبنا الإسلامى على كل أثر سواه .

والذى لا ريب فيه أن العرب اتصلوا اتصالا مباشراً بالثقافة الفارسية ، ولم يتصلوا بشىء يذكر من ثقافة اليونان .

« فلم يعرف العرب الجمهورية والقوانين لأفلاطون ولا السياسة لأرسطو. ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهناك دون قاعدة ما »(١) .

وهكذا كان تفوق الفرس الأدبى نتيجة طبيعية لتفوقهم السياسى .

ومهما قيل فى هذه الثقافات الفارسية أو اليونانية وغيرها . فإن أثرها فى الثقافة الإسلامية لم يكن يتعدى فى جملته أموراً ثلاثة :

(أولها) الألفاظ اللغوية الجديدة التى أخذها المسلمون من الفرس مرة واليونانيين أخرى والهنود مرة ثالثة . وأمر هذه الألفاظ الدخيلة معروف لدى المشتغلين باللغة وليس يعنينا هنا أن نحصى هذه الألفاظ ولا أن نوازن بين ما دخل منها عن طريق الفرس ، وما دخل منها عن طريق الهنود وما دخل منها عن طريق اليونان .

(وثانيها) العلوم التى نقلها المسلمون عن هذه الأمم وفى هذه الناحية يتفوق الأثر اليونانى نوعا ما على الأثرين الفارسى والهندى . فنرى أن العلم الذى استعاره المسلمون من الأجانب كان أكثره يونانياً بحتاً ، ولم يكن العلم الذى أخذه المسلمون عن الفرس والهنود يتجاوز كتباً فى التنجيم والسير والتاريخ والهندسة والدين الفارسى القديم .

(١) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص ٥٢ .

أما العلم الذى أفاده المسلمون من اليونان فهو المنطق والطب والهندسة والنجوم والفلسفة . ولا تنس أن الأمتين الفارسية والهندية كانتا مدينتين بعلومهما لليونان .

أليس قد فتح الإسكندر المقدونى بلاد الشرق الأدنى جميعها؟ أليست مملكته قد اشتملت على مقدونية واليونان ومصر وليبيا وسوريا وفلسطين والعراق وبلاد الفرس وتركستان وأفغانستان وبلوخستان وقسما من بلاد الهند أيضا ؟ ثم أليس الفتح المقدونى نفسه كان فتحاً حربياً وأدبياً معاً ؟ وأليست الثقافة اليونانية قد بقيت فى هذه الأمم جميعها حتى بعد خروج الجيوش اليونانية منها ؟

بلى — كانت هذه الثقافة قد مكنت لنفسها فى هذه الأمم جميعها، وكانت تحمل لواء هذه الثقافة مدن ثلاث بنوع خاص هى مدينة (جند يسابور) فى خوزستان وهى المدينة التى أسسها سابور الأول، ومدينة (حران) فى الجزيرة — وهى التى كانت موطناً للصابئة . ومدينة (الاسكندرية) فى مصر وفيها ظهر مذهب الأفلاطونية الحديثة .

وأما (ثالث) الأمور التى ظهر فيها أثر الثقافات الأجنبية فى الثقافة الإسلامية فهو الأدب وفى هذه الناحية يتفوق العنصر الفارسى على بقية العناصر الأخرى ومنها العنصر اليونانى —كما قدمنا— ولذلك التفوق أسباب كثيرة منها : — (السبب السياسى) كسيطرة الفرس فى الدولة العباسية ، ومحاولاتهم نشر الآداب الفارسية ، وامتلاكهم قلوب الرعية عن طريق الأدب ، والأدب أكثر صلاحية للدعاية السياسية من العلم .

ومنها (السبب الدينى) . وبيان ذلك أن العقائد اليونانية الوثنية

أشد بعداً عن عقيدة الإسلام من عقائد الفرس . والمجوسية التي هي دين الفرس لها كتاب ، ولذلك اعتبر الفرس من أهل الذمة . ولم يعتبروا من عبدة الأوثان .

ومن أجل ذلك لم يستطع المسلمون بسبب دينهم أن ينقلوا (الميثولوجيا) اليونانية ، ولم يتغذ الأدب العربي يوما بهذه الأساطير . ولو قد فعل لورث المسلمون فيما ورثوه عن اليونان تلك الفنون الأدبية التي ورثها الأوربيون عنهم . كفن القصص ، وفن التمثيل وغيرهما .

ولكن المسلمين بحكم دينهم لم يأخذوا عن اليونانيين غير المنطق والفلسفة . فنقلوها إلى اللغة العربية وكونوا لأنفسهم شخصية في هذه العلوم . وهذا الذي أتيح لعلم اليونانيين لم يكن قد أتيح لأدبهم ، لأنه أدب وثني في نظر المسلمين ، يتحدث عن الآلهة ويعددها وينسب إليها أعمالا كأعمال البشر ونقائص كنقائصه !

من أجل ذلك خلا الميدان للأدب الفارسي فظهر ظهوراً واضحاً في الأدب الإسلامي ، وسيطر سيطرة عظمى على الأدباء المسلمين ، وأصبح عنصراً في تكوين هذا الأديب ، ومرت هذه السيطرة بطبيعة الأمر في دورين .

أولها : دور الترجمة وكان أبطال هذا الدور كما في كتاب الفهرست الذي سبقت الإشارة إليه عبد الله بن المقفع ، وآل نوبخت ، وموسى ويوسف ابني خالد ، وأبا الحسن علي بن زيد التميمي ، والحسن بن سهل ، والبلاذري ، وجبلة بن سالم ، وإسحق بن زيد ، ومحمد الجهم البرمكي ، وهشام بن القاسم ، وموسى بن عيسى الكردي ، وزادويه بن شاهويه

الأصفهانى ، ومحمد بن بهرام بن مطيار الأصفهانى ، وبهرام بن مروان شاه وعمر بن الفرخان(١) .

وثانيهما : دور القراءة والمزج — وتفصيل ذلك أن هؤلاء جميعاً ترجموا ما ترجموه من اللسان الفارسى إلى العربى . وقرأ الناس هذه التراجم وأفادوا مما قرأوه فائدة ليس إلى إنكارها من سبيل ، ومزجوا ذلك كله بالثقافة العربية الخالصة ، وخرج من الثقافتين أدب يمتاز بطرافته وقوته . والأدب مثل الكائن الحى تزداد قوته وتقوى حياته إذا لقح بالعناصر الغريبة عنه فكما تحسنت السلالة العربية نفسها حين تزوج العرب من الفرس وغيرهم . فكذلك تحسن النتاج الأدبى نفسه حين امتزج بالعنصر الفارسى وغيره .

ومع ذلك فلا أحب أن تفهم من هذا الدفاع عن الثقافة الفارسية أن الأدب الإسلامى لم يتأثر بغير النصر الفارسى فقد كان هذا الأدب متأثراً كذلك — إلى حد ما — بالعنصر اليونانى ما فى ذلك ريب .

والأمثلة كثيرة تدل دلالة صريحة على تأثر الأدب العربى بالثقافة اليونانية ، والأغراض الشعرية التى استحدثها العصر العباسى وأضيفت إلى أغراض الشعر العربى الخالص — وهو الشعر الذى أثر عن العصرين الأموى والجاهلى — لا يمكن أن تكون نتيجة للثقافة الفارسية وحدها دون غيرها من الثقافتين الهندية واليونانية ، وهذه الأشعار الفلسفية التى قيلت فى الزهد والموعظة أو الحكمة والمثل كلها تمت بسبب إلى تلك الثقافات الثلاث ، من أجل ذلك أصبح الفرق عظيما بين حكم زهير فى الجاهلية ، وحكم أبى العتاهية وصالح بن عبد القدوس فى العصر

(١) الفهرست ص ٢٤٤ .

العباسي أما حكم زهير وأضرابه فيسيرة منتزعة من تجارب الناس في البادية . وأما حكم الآخرين وأضرابهم فنتيجة علم بالفلسفة الهندية والفارسية واليونانية جميعاً (١) .

تلك إذن هي عناصر الثقافة الإسلامية وطبيعة كل عنصر من هذه العناصر على حدة . وتلك إذن هي مكانة العنصر الفارسي بين بقية العناصر الأخرى .

بقيت كلمة موجزة نشرح فيها كيف حافظ الفرس القدماء على آثارهم القديمة ، ثم كيف وصلت هذه الآثار بعد إلى بلاد العرب . فلنأت بهذه الكلمة أولا فلعلها أن تلقي ضوءاً على التراث الفارسي وتوضح طبيعة العمل الذي نهض به ذلك الكاتب الذي نعتبره القائد الأدبي للفرس ، وهو عبد الله بن المقفع .

---

(١) أشار الدكتور طه حسين في محاضرة له بجامعة القاهرة إلى أن صلة ما لابد موجودة بين أشعار صالح بن عبد القدوس وأبي العتاهية وبين شاعر يوناني قديم هو — آسيدوس — عرف بفن من فنون الشعر اليوناني هو فن الشعر التعليمي وعندي أنه ليس هناك ما يمنع العباسيين من أن يتصلوا بهذا الفن من فنون الشعر الذي لا يتعارض والدين . ولكني لا أعلم كيف تسنى لهم هذا الاتصال — وليس في المصادر العربية ما يدلنا على ترجمة لهذا الفن الشعري ولا لغيره من الفنون الشعرية عند اليونان .

الفصل الثالث

الآثار الفارسية وحدها وكيف احتفظ الفرس بها

يقول الأستاذ أينوسترا نسيف الروسي في كتابه الذي أشرنا إليه(١)

« ويجب أن نعلق أهمية عظمى على هذه الظاهرة ، وهي أنه في الفترة التي سبقت الفتح العربي مباشرة قامت هناك في بلاد فارس نهضة أدبية وذلك في عهد الدولة الساسانية .

— وإنه لكي نفهم من تاريخ الفرس ذلك المقدار العظيم الذي ترك أثره في الإسلام والمسلمين يجب أيضاً أن تكون على علم كبير بتاريخ هذه الدولة الساسانية التي كان لها الأثر المباشر في إحداث النهضة الإسلامية الأدبية التي قام بها الفرس فيما بعد » .

ولعلك تعرف أن تاريخ الإيرانيين ينقسم إلى قسمين : —

خرافي وحقيقي، أن أول دولة يعرفها التاريخ الصحيح هي الدولة الأكامينية التي قامت عام ٥٥٠ ق.م تقريبا ، وبقيت هذه الدولة حتى أزالها فتح الاسكندر المقدوني لهذه البلاد حوالى سنة ٣٣٠ ق.م ثم حكم خلفاء الاسكندر بعد ذلك مختصا كل واحد منهم بناحية خاصة فعرفوا باسم الدولة « الأشكانية » . والأشكانيون على الحقيقة فرع خاص من (ملوك الطوائف) وهو الاسم الذي يطلق أحيانا على

---

p. 3 The Iranian Influense on Moslem Literature (١)

خلفاء الإسكندر . ولكن هذا الفرع الأشكانى أهم تلك الفروع جميعاً ولذا سميت الدولة كلها باسمه .

واستمر ملوك الطوائف ، أو الملوك الأشكانيون إلى سنة ٢٢٦م حين قام رجل اسمه « أردشير بن بابك » وهو أحد ملوك الطوائف ، فحارب آخر ملوك الأشكانيين وانتصر عليه وقامت بذلك دولة الساسانيين وهى الدولة التى أدالها العرب ، وغلبوا على آخر ملك من ملوكها وهو « يزدجرد الثالث » المتوفى عام ٣١ هجرية .

والحق أن هذه الدولة الساسانية ، التى نشأت فى إمارة بجنوب إيران هى إمارة (فارس) كانت تشغل مركزاً هاماً فى تاريخ الفرس ، وتؤثر تأثيراً محسوساً كذلك فى تاريخ الإسلام . « فعلى العكس من الأكامينيين الذين كانوا يبغضون الثقافة السامية الآتية من الغرب كما كانوا يبغضون الثقافة اليونانية التى حاولت أن تستولى على الفرس ، نقول على العكس من تلك الأسرة الأكامينية كان الساسانيون يتمسكون بالثقافة الإيرانية وينظرون بعد ذلك إلى الثقافات الأخرى من يونانية وسامية فيأخذون بحظ من جميع هذه الثقافات »(١) . ومن ثم نجد آثاراً كثيرة من الأفلاطونية الحديثة قد دخلت فى البلاط الساسانى ، ومصدر هذا فيما يقول الأستاذ جيبون « أن جوستنيان قيصر الروم حين اضطهد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة أو الفلسفة الوثنية وأغلق الهياكل والمدارس وطارد العلماء والمفكرين ، اضطر جماعة من هؤلاء الفلاسفة إلى الرحيل إلى بلاد الفرس حيث وجدوا من كسرى أنوشروان من قدرهم »(٢) . وليس من شك فى أن بلاد العرب قبل

(١) المصدر نفسه صفحة ٤

(٢) عصر المأمون تحت عنوان آثار الآداب الفارسية فى العصر الأموى .

الفتح الإسلامى وبعده كانت على اتصال بإيران ، ولابد أن العرب نقلوا شيئاً من الثقافة الإيرانية إلى بلادهم فى أيام الجاهلية ، وكان لهذا النقل دواع وأسباب قوى بعضها واشتد أثره بعد ظهور الإسلام . ولعل أهم هذه الأمور التى يسرت للعرب نقل الثقافة الإيرانية ما يأتى:

التجارة : وإذا ذكرنا التجارة قديما فيجب ألا نذكرها بالصورة التى نراها عليها الآن من سهولة المواصلات وتنظيم العلاقات ووجود البيوت المالية والغرف التجارية والشركات المساهمة وما إليها . بل يجب أن نتصور المشاق العديدة التى كان يتعرض لها التجار القدماء ، حين كانوا يرحلون فى قوافل ولا يكادون يعرفون المقام طويلا فى بلد من البلاد . فالتاجر العربى مثلا حين كان يحتاج إلى بضاعة هندية كان لابد له من أن يفد بنفسه إلى تلك البلاد ثم يعود أدراجه منها . ومن ثم كانت التجارة القديمة ضرباً من ضروب الشجاعة ولونا من ألوان المخاطرة ، يحتاج التاجر فيها إلى شىء غير قليل من السياسة والفطنة، ومن أجل هذا كان التجار القدماء قوما رحالين يستفيدون من رحلاتهم فوائد معنوية ومادية معا، فمن هذه الفوائد المعنوية أنهم كانوا يختلطون بالأمم التى يذهبون إليها فيقفون على شىء من معارفهم وقصصهم وتاريخهم وحوادثهم ، ويحفظون كل ذلك فى أذهانهم ليقصوه على أهليهم وعشيرتهم بعد العودة إليهم ، ولقد كان بين سكان الأقاليم الغربية من الإمبراطورية الفارسية عدد غير قليل من العرب يشتغلون بالتجارة فى هذه البلاد وغيرها ، ويحملون إلى سكان القبائل العديدة فى سوريا والجزء الجنوبى من شبه جزيرة العرب أخباراً كثيرة عن المدن الإيرانية وقصصاً غريبة عن الفرس وأبطالهم : كرستم، واسفديار وسهراب وغيرهم ، ولم يقتصر التجار على ذلك بل حملوا إلى تلك البلاد

فيما حملوه إليها طائفة من الآراء الدينية نفسها ، ومن أجل ذلك لا نعجب من أن يقول اينوسترانسيف نقلا عن أحد المؤرخين المسلمين أنه كان قوم من «عبدة النار» قبل الإسلام يقيمون فى البطون العربية من تميم(١) !

وأما ثانى الأمور التى أعانت على حفظ الثقافة الإيرانية فى بلادها الإيرانية فرغبة القسس هناك فى المحافظة على آثار بلادهم وحرصهم الشديد — كغيرهم من قسس الأمم الأخرى فى أول عهد هذه الأمم بالعلوم — على أن يكونوا وحدهم حملة هذه العلوم التى يمتازون بها عن العامة . والحق أنه لا ينبغى لنا أن ننسى ما كان لهؤلاء القسس من فضل كبير فى المحافظة على هذه الآثار العتيقة القيمة . فبين هؤلاء القسس قد استمر الإنتاج الأدبى طوال العهد الساسانى وبأيدى هؤلاء القسس تم تحرير الكتب المقدسة وغيرها من الكتب الأدبية والأخلاقية . وفى تلك الهياكل القديمة التى يقيم فيها القسس كنت تجد المخطوطات القديمة أيضاً مكتوبة باللغة الفهلوية ، وهى لغة الفرس فى عهد الدولة الساسانية ويذكرون أنه كتب بها «زند» وهو شرح الكتاب المقدس عند الفرس أو كتاب «الأويستا» كما كانوا يسمونه بذلك . فكان لكتابة هذا الشرح بتلك اللغة أثر كبير فى حفظها .

وهكذا بعد الفتح الإسلامى وجدت هذه الآثار الفهلوية من صدور القسس وغيرهم ممن سنذكر ملجأ أمنت فيه من حوادث الدهر ، فهناك فى تلك المعابد والأديرة حفظت هذه المعارف القديمة وتناقلها الناس بعد ذلك بالمشافهة مرة وبالنسخ والكتابة أخرى . ومن أجل

---

(١) انظر كتابه السابق الذكر .

هذا تجد كتباً عديدة فى كتاب (الفهرست لابن النـــديم) قد نسبها المؤلف إلى جماعة من هؤلاء القسس وهم الذين كانوا يعرفون باسم « الموابذة » وأحدهم « موبذ » وهو الرجل الذى يشتغل بالدين ، ومن أجل ذلك أيضاً تجد المؤرخين من موالى المسلمين ، وهم الذين كانوا يعنون كثيراً بتاريخ بلادهم يرجعون إلى هؤلاء الموابذة ، يستقون منهم أخبارهم ، ويطفئون من علمهم غليلهم . وآية ذلك أنك تقرأ فى كتبهم (وعن الموبذ موبذان أنه قال) أو (حدثنى الموبذ الفلانى قال) إلى أمثال هذه الأساليب التى تدل صراحة على كثير من المراجع التى كان يستخدمها العجم فى كتابة ما يكتبون عن تاريخ الفرس والدولة الساسانية بنوع أخص .

وآخر الأمور التى دعت إلى حفظ الآثار الفارسية من الضياع أنها وجدت سنداً قوياً ومرعى خصيباً فى الدوائر الإقطاعية التى كانت فى حيازة الملاك ، وهم طائفة فى بلاد الفرس عرفت إذ ذاك باسم « الدهاقين » وليس من شك فى أنهم كانوا مدفوعين بغيرة شديدة وحماسة قوية إلى تتبع ما عرفوه من قصص الأبطال الأقدمين ، وما حفظوه من أحاديثهم وآدابهم وأعاجيبهم ، وكان هؤلاء الدهاقين يعيشون فى قلاعهم بعيداً عن سلطان الدولة العربية الجديدة . وهنا يحسن بنا أن نلفت النظر إلى هذه الملاحظة ، وهى أن العرب رغم أنهم حاولوا فتح بلاد الفرس ، وتم لهم حقيقة هذا الفتح ، فإن هذه البلاد لم تقع كلها تماماً تحت سلطانهم . ومعقول أن الأقاليم الغربية ، بحكم موقعها الجغرافى وقربها من مركز الحكم العربى ، قد اضطرت إلى أن تختلط بمجرى الحوادث العربية ، وإلى أن تأخذ بنصيبها موفوراً منها . أما الأقاليم

الشرقية أو الشمالية فلم يقو العرب عليها تماماً ، ولم يتوغل فيها سلطان المسلمين كما كان ينبغي .

وفى تلك الأقاليم الشرقية النائية لم تخل ضيعة ولا دسكرة ولا قرية من معبد نار . بل إنه فى إقليم سابور بنوع خاص ، ظلت آثار الملوك والموابذة والدهاقين حية بعد أن سلمت من أيدى الفاتحين وفتكهم .

وإذن ففى تلك الحصون القديمة التى كان يلوذ بها الأشراف ، وفى تلك القلاع العظيمة التى كان من أهمها جميعاً قلعة « شيز » بوجه خاص نقول فى تلك الأماكن الجبلية التى ربما لم يكن من اليسير على العرب أنفسهم أن يقتحموها ، ظل هؤلاء الأشراف والدهاقين يحتفظون بثروة عظيمة خلفتها لهم الدولة الساسانية التى قضى عليها الإسلام . وآية ذلك أنك تقرأ فى كتاب من كتب المسعودى مثلا قوله : « رأيت بمدينة اصطخر من أرض فارس كتاباً عظيما يشتمل على علوم كثيرة من علومهم ، وأخبار ملوكهم ، وأبنيتهم وسياستهم لم أجدها فى شىء من كتب الفرس (كخداينامه) و (آيننامه) و (كهنامه) وغيرها مصوراً فيه ملوك فارس من أول ساسان سبعة وعشرون ملكا منهم خمسة وعشرون رجلا وامرأتان[1] .

وهكذا ظل الموابذة والدهاقين من عظماء الدولة الزائلة ورجال الدين يحتفظون بهذا الميراث العلمى والأدبى والتاريخى . وانضم إليهم غيرهم ممن وجدوا فى ماضى بلادهم ما قد يعزيهم عن حاضرها شأن الأمم التى تفقد حريتها واستقلالها ، وتحرم ما كانت تنعم به من عز وسلطان .

(١) كتاب التنبيه والاشراف للمسعودى ص ١٠٦ .

تلك هي العوامل التي أعانت على حفظ الآثار الفارسية في مواطنها الأصلية . ثم ما كاد العرب يستريحون من الفتح ، وما كاد الفرس يفيقون من دهشته ، حتى عاد الموالي إلى حياة مستقرة ونظام جديد وإذ ذاك اشتد تنافسهم في نقل هذه الكتب الفهلوية القديمة، واجتهدوا مخلصين في نشر الثقافة الفارسية القديمة . وكان هذا العمل الأخير خير وسيلة حارب الفرس بها العرب واشتركوا بها في حركة الشعوبية المشهورة في تاريخ العباسيين(١). ذلك أن العرب كانوا يحتقرون الموالي ويزدرونهم ، وكان العربي في الدولة الأموية إذا أتى مقبلا من السوق وكان معه شيء فرأى مولى دفعه إليه ليحمله عنه ، فلايمتنع عنه المولى. وكان العربي إذا لقيه راكباً وأراد أن ينزله فعل ، وإذا رغب أحد في تزوج مولاة خطبها إلى مولاها ولم يخطبها إلى أبيها ، أو رجل من قرابتها . أما الموالي فلم يكونوا يطيقون صبراً على هذه الحال . فأخذوا يدبرون الحيل لقلب الدولة الأموية وإقامة الدولة العباسية حتى رجحت كفتهم ، وهنا قوى التنافس بين الفريقين . وأما العرب فكبر عليهم ما وجدوه من الفرس وأحبوا أن يقاوموا حركتهم ، ويفسدوا حيلتهم ، فعز عليهم ذلك فأخذوا يلجأون إلى المفاخرة ، فطفقوا يفخرون على الفرس بأنهم أصحاب الدين ، وأنهم هم الفاتحون وأنهم الشعراء . وأنهم المتكلمون . وكان لابد للفرس من أن يجيبوهم عن ذلك إجابة عملية حاسمة . فأخذوا يصلون العرب بعلمهم ، ويظهرونهم على تالد مجدهم ، وإذ ذاك لجأوا إلى هؤلاء المرابذة واتصلوا بأولئك الدهاقين فتسلموا منهم تراث آبائهم . ونفخوا أوداجهم فرحا

---

(١) اقرأ فصلا ممتعاً عن الشعوبية في الجزء الثاني من ضحى الاسلام للدكتور أحمد أمين بك .

بهذا التراث ، وأسرفوا فى مدح آدابهم ، وملأوا بهذا المدح آذان الناس ، ومن ثم كانت الشعوبية نفسها طوراً من الأطوار التى مرت بها حركة الموالى فى الدولة العباسية ، بل إن الشعوبية نفسها كانت دافعاً قوياً دفعهم إلى الاتصال بآبائهم والتعلق بآدابهم والتمسك إلى النهاية بهذه الآداب .

تلك حقائق لها أهميتها فى معرفة السبب الذى من أجله بقيت هذه المخلفات التاريخية والأدبية ، بل تلك حقائق لها أهميتها أيضاً فى البحث عن هذه الأصول التى اعتمدت عليها التراجم العربية فى عهد الدولة العباسية . وهذه الحقائق نعنى بها حين نتعرض لبحث القصائد الحماسية الطويلة التى ألفها الفردوسى وأمثاله من الشعراء والقصاص .

ولكن لم يصل إلى العصر العباسى معظم الآثار الفارسية التى تتحدث عنها . وربما كانت علة ذلك فيما يقول الدكتور أحمد أمين (أن دين الإسلام قد ظفر بدين زرادشت وحل محله كما حلت اللغة العربية محل اللغة الفهلوية والحكومة العربية محل الفارسية والشعائر الإسلامية محل الشعائر الزرادشتية (١)) .

ومع ذلك فليس الذى أتيح لنا أن نصل إليه بالشىء القليل : فهناك الكتابات الرسمية التى كتبت فى العهود الساسانية ونسبت إلى ملوك تلك الأسرة . وهناك القصص التاريخية نحو قصة (بهرام جوبين) و (رستم) و (أسفنديار) و (فراسييب) وكتاب (بوسفاس) وكتاب (خرافة ونزهة) وكتاب (الدب والثعلب) وكتاب (روزبه اليتيم) وكتاب (نمرود) وغير ذلك من القصص التى يطول شرحها ، وهناك السجلات التى تهتم بالتاريخ الحقيقى وتذكر الحوادث مرتبة على حسب

---

(١) فجر الإسلام ص ١٣ .

الترتيب الزمنى لحدوثها ، وهى الطريقة التى نقلها الطبرى فى تاريخه ، كما يقول بذلك المستشرق (نولدكه) ، وهناك عدا قصص الأبطال التى سبقت قصص خرافية أخرى يمثلها لنا كتاب (هزار افسانه) — أى كتاب ألف قصة ، وربما كانت قصص ألف ليلة وليلة متأثرة قليلا أو كثيراً بهذا الكتاب ، وهناك المصنفات الكثيرة فى الحكم والأمثال ومنها (كتاب كليلة ودمنة) . وهذا كله عدا كتاب الفرس المقدس وأعنى به كتاب (الأويستا) الذى سبق ذكره وعدا الشروح الكثيرة التى ألفت حوله .

ومن الآثار الفارسية قطع كبيرة من القانون الفارسى فى عهد الدولة الساسانية تتضمن الكلام على الأحوال الشخصية والرقو الملكية ومنها كتب فى صناعة المراسلات وما قد يحسن فى بدئها ، وما قد يحسن فى نهايتها ، ومنها معجم فى اللغة الفهلوية ، ومنها كتب علمية خالصة ، ترجم معظمها ، فى علوم الطب والنجوم والفلك والفلسفة . وهذا وذاك عدا الكتب الأخرى التى فر بها نفر من الفرس إلى بلاد الهند ، فى هجرة تدلنا عليها قصة (سانجان) وفيها — كما يقول الأستاذ (اينو استرانسيف) — خبر عن مقام الفرس بهذه البلاد ، هو أنهم هاجروا إلى (هرمز) ومنها إلى شبه جزيرة (جوجارات) gujarat . وبعد مفاوضات مع الرئيس المحلى لشبه الجزيرة سمح لهم بالإقامة فى (سانجان) .

غير أنه لم يصل إلينا شىء من شعر الدولة الساسانية على عظمة كثير من ملوكها وحاجتهم إلى من يتغنى بمدائحهم ويذيع فى الناس فضائلهم ، (فهل اكتفى الفن الفارسى بتعبيراته بالحفر والنقش والبناء

والغناء . أو عبر أيضاً بالشعر ولكن عدا عليه الشعر العربي فقتله ، نحن إلى الثاني أميل[١]) . وربما كان الشعر الذى لم يصل إلينا أكثر من النثر الذى ظفرنا به أو بترجمته . ومن يدرى لعل بعض الآثار التى ترجمها الكتاب الأوائل كانت شعراً ولكنها ترجمت إلى النثر العربي . لا الشعر العربي .

وجملة القول أن الفتح الإسلامى لبلاد الفرس كان كارثة على أهلها وأنه أوقف نهضتها . وشل إلى أمد حركتها . وما كادت هذه البلاد ترجع إلى نفسها وتملك رشدها بعد انتهاء حركة الفتح ، حتى أتم أهلها نهضتهم وأكملوا حركتهم وواصلوا سعيهم . ولكن كان ذلك فى بلد جديد وشعب جديد . وعهد جديد .

(١) فجر الاسلام ص ١٦٧ .

الباب الثاني

الفصل الأول

حياة ابن المقفع

حياة ابن المقفع غامضة . فلسنا نعرف بالضبط متى ولد؟ ولا نعرف بالضبط متى قتل ؟ فأما قتله فيقع بين عامى ١٤٢ و ١٤٥ هـ ، والخلاف فى ذلك لم تتغلب عليه بعد . وأما مولده فتذكر المصادر الحديثة أنه كان بين عامى ١٠٦ و ١٠٧ للهجرة .

ولكن الذى نستطيع أن نطمئن إليه الآن هو أنه قضى من حياته فى عصر الدولة العباسية مدة لا تقل عن عشر سنوات هى فترة الإنتاج الفكرى والأدبى الذى أثر عنه واشتهر به .

ولد ابن المقفع بقرية من قرى فارس اسمها (جور) وموضعها فيروز آباد الحالية ، ويقول ابن النديم إن اسمه بالفارسية (روزبة) ومعناه (المبارك) وكان يكنى قبل إسلامه بأبى عمرو . وكان اسم أبيه (داذويه) (١) فلما أسلم تسمى بعبد الله وتكنى بأبى محمد .

ويقال إن الحجاج بن يوسف ولى أباه خراج فارس ثم ضربه بالبصرة وذلك فى مال احتجنه ضرباً مبرحاً حتى تقفعت يده فأطلق

---

(١) ولكن يذهب صاحب تاج العروس فى مادة (قفع) إلى أن ابن المقفع كان يسمى (داذبه) وأن أباه كان يسمى (داذ جشنس) . وأن هذا هو الاسم الذى ذكره ابن المقفع نفسه فى كتابه الموسوم (باليتيمة) .

عليه منذ ذلك الحين اسم المقفع — على صيغة اسم المفعول وقيل إن الذى ولاه لم يكن هو الحجاج بن يوسف ولكنه خالد بن عبد الله القسرى ، وعذبه يوسف بن عمر الثقفى (١) . ومن الناس من ذهبوا كذلك إلى أن اسمه المقفع — على صيغة اسم الفاعل — لأنه كان مشتغلا بعمل القفاع — وهى أشبه شىء بالزنابيل . ولكننى لا أميل إلى هذا الرأى ، وسيرة الرجل نفسه واتصاله ببعض أمراء العرب أنفسهم هى التى اعتمد عليها فى ذلك .

عاش ابن المقفع فى أحضان والده بفارس . وهنالك اشتغل بطبيعة الحال بالثقافة الفارسية . وكان ينتحل نحلة المجوس ، ثم رحل إلى البصرة فى وقت لانستطيع أن نحدده أيضاً . وكانت هذه المدينة مائجة بالعلم والعلماء . زاخرة بالأدب والمتأدبين . وكان يكثر فيها الشعراء والمتكلمون كثرة تستحق كل عناية . وكان بها « المربد » . وهو إذ ذاك منتدى هؤلاء وأولئك .

هنالك فى تلك المدينة الحية عاش هذا الشاب مولى لآل الأهتم . وكان آل الأهتم يومئذ معروفين بالفصاحة والدراية . وحلاوة النطق، وهنالك فى تلك المدينة الناشطة كان هذا الشاب كثير الاتصال بالأعراب، كثير الاتصال بأمراء من العرب . يحسنون العربية سليقة وطبعاً، فكان كثيراً ما يستمع إليهم . ويأخذ العربية الصحيحة عنهم وعن الأعراب الوافدين عليهم من أنحاء البادية .

ولم يمض زمن يسير حتى تم تكوين الرجل . وكمل عقله . ونضج بأسرع مما تنضج العقول عادة . ثم إن الفرس ومن على شاكلتهم من

(١) دائرة المعارف للبستانى (مادة عبد الله بن المقفع) .

الموالى كانوا أصحاب العلم فى البلاد العربية . وأرباب القلم فيها . فكان على الدولة الأموية نفسها أن تستعين بهم وأن تستفيد من أقلامهم وتستغل معرفتهم بالعلوم التى لم يكن ليعرفها العرب إذ ذاك .

ويظهر أن ابن المقفع كان على حداثة سنه وقتئذ من سعة العلم وحدة الذهن ونباهة الشان وحسن الأدب بحيث اتجه إليـــه الولاة والأمراء ، يطلبون إليه أن يكتب لهم فى دواوينهم ؛ ويتقلد عندهم بعض الوظائف التى كان يشغلها أمثاله من الموالى فى ذلك الوقت .

غير أن من المصادر القديمة ما يوقع الباحث أحياناً فى حيرة عظيمة فهذا هو البلاذرى فى كتابه فتوح البلدان (١) يذكر « أنه فى زمن خلافة سليمان بن عبد الملك تقلد عبد الله بن المقفع خراج بعض ولايات دجلة من يد صالح بن عبد الرحمن السجستانى » ؛ وكان هذا والياً على خراج العراق من الخليفة المشار إليه » .

ونحن نعلم أن سليمان تولى الخلافة بين سنتى ست وتسعين وسبع وتسعين للهجرة ؛ فكيف يتفق ذلك وما ذكرناه منذ حين من أن ابن المقفع ولد فى العام السادس أو السابع بعد الهجرة ؟

والذى لاشك فيه أن ابن المقفع كتب ليزيد بن عمر بن أبى هبيرة وربما كان هذا الأمير أول الذين استكتبوا ابن المقفع . وكان ابن أبى هبيرة هذا والياً على العراق من قبل مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية(١٢٧ — ١٣٢) ؛ وابن المقفع إذ ذاك شاب فى العشرين من عمره أو يزيد . وكان ابن أبى هبيرة هذا أحد الثلاثة الذين مضوا بشرف النضال الأخير ضد الدعوة العباسية ، ودافعوا عن الدولة الأموية

---

(١) ص ٤٦٤ .

دفاع الأبطال لولا أن هذه الدولة كانت تحمل فى أحشائها جراثيم المرض الذى أودى بحياتها . وهؤلاء الثلاثة الذين نقصد إليهم هم : مروان بن محمد ، ونصر بن سيار ، ويزيد بن عمر بن أبى هبيرة .

وإذن فقد شهد ابن المقفع مصرع الدولة الأموية عن كثب ؛ وشهد الجهود التى بذلها أبطالها فى سبيل المحافظة عليها يومئذ ، ولابد أنه علم بالمؤامرات الخفية التى دبرت لإسقاطها ؛ وغير بعيد كذلك أن يكون قد اتصل بهذه المؤامرات .

وبعد موت يزيد قيل إن ابن المقفع كان يكتب لأخيه داود بن عمر بن أبى هبيرة ؛ وإنه بقى يكتب زماناً لهــــذا الأمير فى دواوينه بكرمان . ثم لا يستبعد بعد ذلك ما ذكره الجهشيارى (فى كتاب الوزراء والكتاب) من أن ابن المقفع كان يكتب للمسيح الحويلدى الذى كان والياً على سابور قبل أن يقدم إليها سفيان بن معاوية (١) وقد يكون المسيح الحويلدى هذا هو الذى سلط ابن المقفع على سفيان ابن معاوية — فى قصة طويلة يذكرها الجهشيارى — حتى استطاع المسيح فى نهاية الأمر أن يهزم سفيان بعد أن أوغر صدره من ابن المقفع ، فكان ذلك من الأسباب التى انتهت بقتل هذا الكاتب كما سترى بعد .

إلى هذا الوقت كان صاحبنا لم يزل على دين آبائه مجوسيا شديد التمسك بدين المجوس أو دين زرادشت . ثم كان لقيام الدولة الجديدة

---

(١) يذكر الجهشيارى أن سفيان بن معاوية قدم إلى سابور من قبل الخليفة عمر بن عبد العزيز . ولا يخفى أن هذا خطأ من الناسخ فخلافة عمر بن عبد العزيز تقع بين عامى (٩٩ — ١٠١ هـ) . والمصادر تدلنا على أن سفيان بن معاوية كان يعيش فى زمن الخليفة المنصور لا فى زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز .

على أنقاض الدولة القديمة من جهة ؛ ولاستئصال العباسيين شأفة الأمويين من جهة ثانية ؛ ولتعصب العباسيين فى أول أمرهم للدين الإسلامى من جهة ثالثة — كان لهذه العوامل كلها فيما تزعم — أثر عظيم فى نفس هذا الرجل الذى شهد مصرع الدولة الزائلة . فلعل الرجل أن يكون فكر فى موقفه إذ ذاك ، ورأى أنه لا ينبغى له أن ينقضى بانقضاء تلك الدولة التى أكرمه بعض رجالها . وأن من الخير له يومئذ أن يركب خطتين معاً :

أولاهما : المبادرة بالاتصال ببعض رجال الدولة الجديدة ؛ شأنه فى ذلك شأن بقية الموالى من الفرس .

والثانية : أن يعتنق الإسلام ابزداد تقرباً من رجال هذه الدولة التي ذهب رجالها إلى أنهم من آل البيت وأنهم من نسل عم النبي .

ولقد أفلح الرجل فى خطته الأولى منذ اتصل بأعمال الخليفة المنصور ، فكتب لعيسى بن على والى الأهواز ولزم بعض بنى أخيه إسماعيل عم المنصور يؤدبهم ويشتغل بتعليمهم وتهذيبهم ، ثم اشتغل كاتباً لعم ثالث للمنصور هو سليمان . وكان يفد على آل سليمان بن على بالبصرة رجل من البادية يقال له « أبو الجاموس ثور بن يزيد » عده صاحب الفهرست من كبار البلغاء والفصحاء . وقيل إنه عن هذا الرجل أخذ ابن المقفع الفصاحة وتلق العربية ، فصحت سليقته ، واستقامت عربيته ، وتمكن منها جيداً .

ولقد أفلح ابن المقفع بعد ذلك فى خطته الثانية . فيقال إنه بينما كان يمشى ذات يوم فى طريق ضيق إذ سمع صبياً يتلو بصوت مرتفع قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهادا ، والجبال أوتادا ، وخلقنا كم أزواجا وجعلنا نومكم سباتاً » الآية فوقف منصتا حتى أتم الطفل قراءة

السورة ثم قال فى نفسه : « الحق أنه ليس هذا بكلام بشر » . ولم يلبث بعدها أن ذهب إلى عيسى بن على وقال له : « لقد دخل الإسلام فى قلبي وأريد أن أسلم على يديك » . فقال له عيسى : « ليكن ذلك بمحضر من القواد ووجوه الناس ، فإذا كان الغد فاحضر » . ثم حضر طعام لعيسى عشية هـذا اليوم ، فجلس ابن المقفع يأكل ويزمزم على عادة المجوس . فقال له عيسى : أتزمزم وأنت على عزم الإسلام ؟ » فقال : « كرهت أن أبيت على غير دين » فلما أصبح أسلم على يده وصار كاتبا له واختص به (١) .

على أن إسلام ابن المقفع موضع شك بين الباحثين إلى اليوم . ونحن أميل إلى الشك فى إسلامه . وسنقيم الدليل على ذلك . وما نظن إلا ظنا ، والله تعالى وحده علام الغيوب .

* * *

هذا ويذكر صاعد الأندلس فى طبقاته أن ابن المقفع كان كاتبا للمنصور وأخذ كثيرون عنه هذا القول : والواقع أن ابن المقفع لم يكن قط كاتبا لهذا الخليفة العباسى — ولكنه كان يكتب — كما رأيت — لأعمامه من دونه ، ولم يكن المنصور على وفاق مع أعمامه هؤلاء . وكان ابن المقفع — من قبل — يكتب لبعض رجال الدولة الأموية الذين عرفوا بعداوتهم لرجال الدعوة العباسية . ويظهر أن صاحبنا كان يعرف أخلاق الخليفة المنصور معرفة جيدة . وأنه كان يحس بموقفه منه إحساسا دقيقا . وأنه من أجل ذلك لم يكن يفكر فى أن يتصل به

---

(١) من كتاب (شرح حال ابن المقفع بالفارسية للأستاذ عباس إقبال عن صاحب كتاب تاريخ طبرستان) .

اتصالا وثيقا . ولا يطمع يوماً ما فى أن يكون أثيراً لديه .. بل أزعم لك فوق ذلك إن موقف هذا الكاتب كان عدائيا أو كالعدائى للمنصور.

ونحن إذا تصفحنا كتاب (الوزراء والكتاب) للجهشيارى لم تجد فيه نصاً يدل على أن ابن المقفع كتب للمنصور . ولو كان كتب له بالفعل — لعنى الجهشيارى بذكر ذلك . بل إن الجهشيارى نص فوق هذا كله « أن الذى قتل ابن المقفع هو أن أبا جعفر قال يوماً لابى أيوب المورياني — وقد أنكر عليه شيئاً : كأنك تحسب أنى لا أعرف موضع أكتب الخلق وهو ابن المقفع مولاى ! فلم يزل أبو أيوب خائفاً له . يسعى ويلس فى أمره حتى قتله(١) » .

وإذا كان الجهشيارى قد اهتم بأن يذكر أن ابن المقفع كان كاتباً للمسيح الخويلدى — كما قدمنا — فلم لا يهتم كذلك بأن يذكر — وهذا هو الأولى بالذكر — أن ابن المقفع كان يكتب للخليفة نفسه .

* * *

بقيت مسألة فى حياة ابن المقفع نحب أن نلم بها ما استطعنا وهى ما عسى أن يكون اللون السياسى لهذا الرجل ؟

ليس لدينا نص صريح ولا غير صريح يمكن أن يهدينا إلى شىء مما تريد . ومع ذلك فلنستعرض تلك الحادثة العظمى من حوادث التاريخ الإسلامى — وهى حادثة سقوط الأمويين وقيام العباسيين ، وهى الحادثة التى شهدها ابن المقفع بنفسه ، وهى وحدها كل ما يعيننا على فهم هذه المسألة .

---

(١) كتاب (الوزراء والكتاب) للجهشيارى تحت عنوان المنصور .

تعرف أن الدولة الأموية كانت رومانية خالصة فى إدارتها ، عربية خالصة فى حياتها الاجتماعية والخلقية . فكانت تميل إلى العرب وتكره الموالى عامة ، وتكره الفرس منهم بنوع خاص . وتعرف أن الموالى غضبوا لذلك . وأسروا فى أنفسهم للعرب شراً وتواصوا على قلب الدولة الأموية العربية وكان أكثر هؤلاء الموالى من الشيعة فقالوا : نطالب بالخلافة للعلويين . وحجتهم فى ذلك أن العلويين أحق الناس بها . وأخلقهم بوارثتها . وبدأوا دعوتهم سراً — لم يكد يعلم بهم أحد أول الأمر . ولكن نفراً من العباسيين علموا ذلك السر . وأحبوا أن يلعبوا هذا الدور السياسى : فأخذوا يتملقون الموالى من الفرس . واستطاعوا أن يتألفوا زعماءهم وأن يشتركوا معهم فى مؤامراتهم . وخدعوهم يومئذ عن أنفسهم بهذه الحيلة . وهى أنهم قالوا للموالى : إنا داعون مثلكم لآل البيت .

ولكن من هم آل البيت ؟ : أما الفرس فيعنون بآل البيت العلويين وأما العباسيون فيفهمون أن آل البيت هم العباسيون وظل كل فريق يضمر فى نفسه ما يفهمه وما يعنيه وسارت الدعوة فى طريقها السرى الذى نعلمه حتى تجاوزته إلى طريق العلن . وهنا أظهر العباسيون أنهم يقصدون أنفسهم بآل البيت . ورأى زعيم الموالى إذ ذاك « أبو سلمة الخلال » وهو الذى كان يعهد الأمور بالكوفة أن الدعوة صائرة — على ما يكره — إلى بنى العباس لا أبناء على . فأبطأ أول الأمر فى إعلان الخلافة وتلكأ بالفعل فى مبايعة السفاح . بل إنه حبس السفاح فى بيته شهرين كاملين وحظر على الناس مقابلته . وطفق فى أثناء ذلك يراسل بعض العلويين فى الأمر ويطلب إليهم أن يقبلوا الخلافة .

من ذلك ما حكاه المسعودى من « أن أبا سلمة بعث برسول معه كتابان على نسخة واحدة إلى رجلين من العلويين : أحدهما أبو عبد الله جعفر بن محمد بن على بن الحسين . وثانيهما أبو محمد بن عبد الله بن الحسين « يدعو كل واحد منهما إلى الشخوص إليه ليجتهد فى أن يحمل أهل خراسان على بيعته . . فقدم الرسول المدينة على أبى عبد الله جعفر بن محمد فلقيه ليلا. فلما وصل إليه أعلمه أنه رسول أبى سلمة ودفع إليه كتابه فقال له عبد الله: وما أنا وأبو سلمة ؟ وأبو سلمة شيعة لغيرى! فأجاب : إنى رسوله فتقرأ كتابه وتجيبه بما رأيت فدعا أبو عبد الله بسراج ثم أخذ كتاب أبى سلمة ووضعه على السراج حتى احترق وقال للرسول : عرف صاحبك بما رأيت ! ثم أنشد قول الكميت بن يزيد :

أيا موقداً ناراً لغيرك ضوؤها

ويا حاطباً فى غير حبلك تحطب ؟

فخرج الرسول من عنده وأتى عبد الله بن الحسين فدفع إليه الكتاب فقبله وقرأه وابتهج فلما كان الغد ركب عبد الله حماراً حتى أتى منزل أبى عبد الله جعفر بن محمد وأطلعه على كتاب أبى سلمة وحادثه فى الأمر وأخذا يتنازعان حتى قال عبد الله لأبى عبد الله « والله ما يمنعك من ذلك إلا الحسد » فقال أبو عبد الله : « والله ما هذا إلا نصح منى لك وقد كتب إلى أبو سلمة بمثل ما كتب به إليك فلم يجد رسوله عندى ما وجد عندك ولقد أحرقت كتابه قبل أن أقرأه فانصرف عبد الله من عند جعفر مغضباً(١) »

(١) مروج الذهب للمسعودى ص ٢١٠ وما بعدها .

من هذه القصة وأمثالها نعلم أن الموالى من الفرس إنما كانوا يقصدون بدعوتهم العلويين . ولكن العلويين كدأبهم القديم كانوا فى هذا وفى غيره من الزاهدين : مدت الخلافة إليهم يدها ولم يمدوا إليها أيديهم ، ففاز بها العباسيون من دونهم ورجع الموالى بغيظهم وأحبوا أن يصلحوا خطأهم ويظهروا الميل إلى العباسيين . ولكن هؤلاء لم يخف عليهم أمر الموالى ولا أمر زعيمهم أبى سلمة فتربصوا به الدوائر — على رغم أنهم أظهروا له المودة بادىء الرأى — حين لم يكن من السهل عليهم أن يفتكوا بهذا الرجل ، أو يتولوا بأنفسهم كبر هذا فلما اشتد بأسهم وقوى أمرهم ولم يعودوا بحاجة إلى مساعدته فكروا فى القضاء عليه ، كما فكروا فى القضاء على رجل آخر أصبح يخشى بأسه منذ ذلك الوقت — وهو أبو مسلم الخراسانى . فأغروا كلا من الرجلين بالآخر ، وانتهى الأمر فى قصص طويلة مؤلمة بأن قضى على أبى سلمة الخلال ، ثم على صاحبه أبى مسلم الخراسانى ! وخلا وجه الخلافة لبنى العباس .

إذن فمن الخطأ أن نظن أن الموالى من الفرس كانوا يميلون إلى العباسيين : فالموالى كانوا يكرهونهم وربما كان كرههم لهم — لا يقل عن كرههم للأمويين من قبلهم . وإنما كان هوى الموالى فى الحقيقة مع العلويين . لأن هؤلاء ينتمون إلى على بن أبى طالب — وهو الرجل الذى اجتهدوا فى إلباسه ثوبا من الجلال والتقديس خرج به على نفسه عن أن يكون إنسانا كسائر الناس ، ولأن العلويين كانوا ينتمون إلى الحسين بن على — وهو زوج لابنة الملك يزدجرد من ملوك الفرس فإذا أفضى الملك إلى العلويين فكأنما صار فى الحقيقة لأحفاد يزدجرد .

من أجل ذلك أزعم لك أن ابن المقفع — وهو أحد هؤلاء الموالى من الفرس بل من أعظم شبانهم شأنا وأنبههم ذكرا — لم يكن عباسى الهوى ولا كان عربى الميل . ولكنه كان علوى السياسة فارسى النزعة قبل كل شىء . فهو على الأقل كان لا يحب العباسيين ولا يشعر قلبه بالمودة الخالصة لهم ولا لخلفائهم ، ولا للعرب من أجلهم ، ومن أجل أنه أخذ نفسه بالإخلاص فقط لأصله الفارسى ! ذلك عندى هو اللون السياسى العام لابن المقفع الفارسى . وتلك هى العقيدة السياسية التى كان يصدر عنها هو وأمثاله من الفرس الذين غلبوا على أمرهم ، ولم يحكموا منذ البداية تدابيرهم ، فأعطوا العباسيين باليد اليسرى ما كانوا يريدون أن يعطوه للعلويين باليمنى .

ثم قابل العباسيون ذلك كله بالغدر، وكان لهم فيه بعض العذر، لأنهم لم يكونوا مقصودين بالدعوة التى فازوا بها على كره من زعماء الفرس.

كان ابن المقفع إذن من أعداء الدولة الجديدة ومن المتظاهرين فى الوقت نفسه بصداقتها ، وربما أنه اكتسب الحق السياسى الأخير من دراسته لتاريخ الفرس ونقله كتباً فارسية ككتاب كليلة ودمنة وغيره كما سنوضح ذلك بعد .

ويظهر أن ابن المقفع كان يفهم ذلك من نفسه حق الفهم فيرى أن الفرس انهزموا سياسياً ولا بد لهم من أن ينتصروا بطريق غير السياسة .

ويظهر أن الخليفة المنصور كان يفهم ذلك منه ، وسترى فى قرب نهاية الكتاب أن لهذا الخليفة يداً فى قتله كما كانت له يد فى قتل غيره من زعماء الفرس كأبى سلمة الخلال وأبى مسلم الخراسانى .

ويظهر أن الصحابة كانوا يفهمون ذلك أيضاً من ابن المقفع ، ولعله كان معروفا بينهم بالعداوة للعباسيين ولعله كان متهماً عندهم بالكيد لهذه الدولة الناشئة التي أقامها العباسيون (١) .

---

(١) ترجم ابن خلكان في كتابه وفيات الأعيان للحسين بن المنصور الحلاج (الذي مات مصلوباً في صبيحة الثلاثاء ٢٤ ذي القعدة عام ٣٠٩ للهجرة) ونقل عن إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني أنه قال ما نصه : « وقد ذكر طائفة من الثقات أن هؤلاء الثلاثة — ويعني بهم الحلاج وأبا طاهر سليمان بن أبي سعيد القرمطي المعروف بالجنابي وابن المقفع — تواصوا على قلب الدولة والتعرض لفساد المملكة واستعطاف القلوب واستمالتها وارتاد كل واحد منهم قطراً : أما الجنابي فاختار الاحساء ، وابن المقفع توغل في أكناف الترك ، وارتاد الحلاج قطر بغداد فحكم عليه صاحبها بالهلكة . . » ويقول ابن خلكان « وهذا كلام لا يستقيم عند أرباب التواريخ لعدم اجتماع الثلاثة في وقت واحد أما الحلاج والجنابي فيمكن اجتماعهما لأنهما كانا في عصر واحد ولكن لا أعلم هل اجتمعا أم لا — ولا يمكن أن ابن المقفع أحد الثلاثة المذكورين » .

وأنا أترك للقارىء — أن يستأنس — إن أراد بموضوع القصة دون أشخاصها فلعله يستدل بها رغم بطلانها — على رأي الناس في ابن المقفع واعتبارهم إياه عدواً للدولة العباسية لا صديقا لها .

الفصل الثانى

أخلاق ابن المقفع

إن القارىء الأدبين الصغير والكبير لابن المقفع ، مهما كان المصدر الذى استقى منه ما أورده فيهما من الحكم والمواعظ والإرشاد والنصائح لا يكاد يتردد لحظة فى أن صاحبها كان على جانب عظيم من حسن الأدب ونبل الخلق . وربما كان من الحق علينا أن نعترف له بشىء كثير من هذا وأن نرى فيه شخصاً جذاباً محببا إلى النفوس يحمل الناس على احترامه وتقديره والإعجاب به ، وفى كتب الأدب قصص كثيرة تجعلنا نشهد له بكل هذا الفضل ، وخير لنا أن نورد شيئا من هذه القصص على سبيل المثال : روى « أنه بلغ ابن المقفع أن جاراً له يبيع داراً له لدين ركبه ، وكان يجلس فى ظل داره . فقال : ما قمت إذن بحرمة ظل داره إذا باعها معدما وبت واجدا ، فحمل إليه ثمن الدار وقال : لا تبع [1] » وقال سعيد بن سلم قصدت الكوفة ، فرأيته ابن المقفع فرحب بى ، وقال : « ما تصنع هينا ؟ فقلت ركبنى دين . فقال : هل رأيت أحدا ؟ قلت رأيت ابن شبرمة فوعدنى أن أكون مربيا لبعض أولاد الخاصة . فقال : أف أيجعلك مؤدبا فى آخر عمرك؟ أين منزلك ؟ فعرفته. فأتانى فى اليوم الثانى ، وأنا مشغول بقوم يقرأون على — فوضع بين يدى منديلا فإذا فيه أسورة مكسورة ودراهم

(١) عيون الأخبار ج ١ ص ٢٠١ .

متفرقة مقدار أربعة آلاف درهم . فأخذت ذلك ورجعت به إلى البصرة واستعنت به (١) » .

وليس أدل على وفاء الرجل وصدق بلائه فى خدمة إخوانه وأصدقائه من أخباره مع صديقين له هما : عبد الحميد بن يحيى وعمارة ابن حمزة : فأما قصة عبد الحميد فمذكورة فى أكثر من كتاب ، وفيها يقال « إنه لما قتل مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية استخفى عبدالحميد فعثر عليه عند ابن المقفع وكان صديقا له ، وفاجأهما الطلب وهما فى بيته ، فقال الذين دخلوا : أيكما عبد الحميد ؟ فقال كل واحد منهما : أنا : خوفا على صاحبه إلى أن عرف عبد الحميد وسلمه السفاح إلى عبد الجبار (٢) .

وأما قصة عمارة بن حمزة فيرويها لنا الجهشيارى فى وصفه أخلاق ابن المقفع حين يقول عنه « وكان سريا سخيا يطعم الطعام ويتسع على كل من احتاج إليه . وكان يكتب لداود بن عمر بن هبيرة على كرمان فأفاد معه مالا . فكان يجرى على جماعة من وجوه أهل البصرة ما بين الخمسمائة إلى الألفين فى كل شهر . وكان بين ابن المقفع وبين عمارة بن حمزة مودة . فأنكر أبو جعفر على عمارة فى وقت من الأوقات شيئاً ونقله إلى الكوفة . وكان ابن المقفع إذ ذاك بها فكان يأتيه ويزوره . فبينا هو ذات يوم عنده . ورد على عمارة كتاب وكيله بالبصرة يعلمه أن ضيعة مجاورة لضيعته تباع . وأن ضيعته لا تصلح إن ملكها غيره . وأن أهلها قد بذلوا له ثلاثين ألف درهم . وإنه إن لم يتبعها فالوجه أن يبيع ضيعته . فقرأ عمارة الكتاب وقال : ما أعجب

(١) الجزء الأول من محاضرة الأدباء ص ٢٩ (٢) شرح العيون ص ١٤٩

هذا ! وكيلنا يشير علينا بالابتياع مع الإضافة والإملاق . ونحن إلى البيع أحوج . وكتب إلى وكيله ببيع ضيعته والانصراف إليه ، وسمع ابن المقفع الكلام وانصرف إلى منزله وأخذ سفتجة إلى الوكيل بثلاثين ألف درهم . وكتب إليه على لسان عمارة : إنى قد كنت كتبت إليك ببيع ضيعتى . ثم حضرلى مال . وقد أنفذت إليك سفجتة .فابتع الضيعة المجاورة لك ولاتبع ضيعتى . وأقم بمكانك . وأنفذ الكتاب بالابتياع إلى . ووجه الكتاب إليه مع رسول قاصد فورد الكتاب على الوكيل وقد باع الضيعة . ففسخ البيع وابتاع الضيعة المجاورة وكتب إلى عمارة يذكر الأمر وأنه قد صارت لك ضيعة نفيسة : فلما قرأ عمارة الكتاب أكثر التعجب ؟ ولم يعرف السبب وسأل عمن حضر عند ورود كتاب الوكيل : فقيل له : ابن المقفع : فعلم أنه من فعله . فلما صار إليه بعد أيام وتحدثا قال عمارة : بعثت بتلك الثلاثين ألف درهم إلى الوكيل وكنا إليها ههنا أحوج : قال : فإن عندنا فضلا و بعث إليه بثلاثين ألفا أخرى .

مثل أعلى للوفاء والصداقة . ومثل أعلى للمروءة والإخلاص ؛ رجل يجود بحياته فى سبيل صديقه وقد آوى إليه ويعرض نفسه للخطر يريد أن يدفعه عنه . حتى ليخيل إلى الذين أتوا للقبض على صديقه أنه الذى ينشدونه ثم يهمون بقتله أو القبض عليه لولا أن يشير عليهم صاحبه أن اصبروا فإن لكل منا علامات تستطيعون أن تعرفوه بها . فيفعلون وتظهر الحقيقة آخر الأمر ! ورجل ينفق ماله فى سبيل صديق آخر فيستنقذ له ضيعة كاد الفقر أن يفقده إياها ، ثم يشترى له ضيعة أخرى كانت تفوقها وكانت تعتمد عليها الضيعة الأولى ، ثم لا يكفيه

ذلك حتى يعطى صديقه فرق هذا كله ثلاثين ألفاً من الدارهم يعيش بها إلى أن تجود عليه ضياعه بنتاجها ، وتغدق عليه من خيراتها ورجل يعرف للجار حقاً ، وللجوار ذمة فلا تطاوعه نفسه أن يبيع جاره بيتاً لدين ركبه حتى أداه عنه . ورجل يكبر عليه أن يرى واحداً من أصحابه تضطره الحاجة إلى أن يزاول مهمة التأديب بعد إذ ضعف وظهرت عليه علامات المشيب فيمده بكل هذا المال الذى يغنيه عن ذل هذه المهنة ويعفيه من آلامها . رجل هذه أعماله وتلك آثاره لابد حقيقة أن يكون عظيم الحظ من نبل العاطفة ، وفيض الإحساس، ودقة الذوق . وسلامة الطوية وسمو الخلق وصدق الإخلاص !

كان هذا الرجل كما وصفه الجاحظ « جواداً فارساً جميلا » . وكان هذا الرجل مسرفا تبدو عليه النعمة ويعرف كيف يشكرها وينفع بها الناس . ولكنه كان إلى جانب ذلك يميل بطبيعته الفاسية إلى المجون وإلى اللهو . وشأنه فى ذلك شأن أمثاله من الأدباء فى ذلك الوقت . قال هارون : وحدثنى أبو أيوب قال : حدثنى محمد بن ســـلام قال : اجتمع عند ابن رامين معن بن زائدة ، وروح بن حاتم ، وابن المقفع فلما تغنت الزرقاء بعث معن إليها ببدرة فصبت بين يديها ، ولم يكن عند ابن المقفع دراهم . فبعث فجاء بصك ضيعته ، وقال هذه عهـــدة ضيعتى خذيها ، فأما الدراهم فما عندى منها شىء . » (١)

وقال الجاحظ « كان والبة بن الحباب ومطيع بن إياس ، ومنقذ ابن عبد الرحمن الهلالى ؛ وحفص بن أبى وردة وابن المقفع ؛ ويونس ابن أبى فروة ؛ وحماد عجرد ، وعلى بن الخليل ، وحماد بن أبى ليلى

---

(١) الأغانى ج ١٣ ص ١٣٢ .

الرواية وابن الزبرقان ، وعمارة بن حمزة ، ويزيد بن الفيض ، وجميل ابن محفوظ . وبشار والمرعث ، وأبان اللاحق ندماء يجتمعون على الشراب وقول الشعر ، ولا يكادون يفترقون ويهجو بعضهم بعضاً هزلا وعمداً وكلهم متهم فى دينه » .

كان هؤلاء جميعاً متهمين فى دينهم . وربما كان ابن المقفع أعظمهم شهرة بتهمة الزندقة . على أن صاحبنا كان إلى زندقته وإلحاده — إن صح شيء من ذلك — فكها خفيف الروح مرحا حلو الدعابة . ويظهر أن هذه الأخلاق كانت تميز الزنادقة أو المشهورين بين الناس بها . ولولا ذلك لما قيل فى المثل (أظرف من زنديق) ويدلك على ظرف ابن المقفع ودعابته قصتان : إحداهما مع رجل بخيل والأخرى مع رجل ثقيل :

قال الجاحظ : « وروى أصحابنا عن عبد الله بن المقفع أنه قال : كان ابن جذام الشبي يجلس إلى ، وكان ربما انصرف معى إلى المنزل فيتغذى معنا ويقيم إلى أن يبرد ، وكنت أعرفه بشدة البخل وكثرة المال ، فألح على فى الاستزادة وصممت عليه فى الامتناع ، فقال : جعلت فداك : أنت تظن أنى ممن يتكلف وأنت تشفق على — لا والله إن هى إلا كسيرات يابسة وملح وماء الحب . فظننت أنه يريد اختلابى بتهوين الأمر عليه . وقلت : إن هذا كقول الرجل ياغلام أطعمنا كسرة وأطعم السائل خمس تمرات . ومعنا أضعاف ما وقع اللفظ عليه . وما أظن أن أحداً يدعو مثلى إلى الحربية من الباطنة ثم يأتيه بكسرات وملح . فلما صرت عنده وقربه إلى ، وقف سائل بالباب فقال أطعمونا مما تأكلون ، أطعمكم الله من طعام الجنة ، قال : بورك فيك ، فأعاد الكلام فأعاد ذلك القول ، فأعاد السائل فقال . اذهب ويلك فقد ردوا عليك . فقال السائل سبحان الله ما رأيت كاليوم أحدا يرد

من نعمة والطعام بين يديه . قال : اذهب ويلك وإلا خرجت إليك والله فدققت ساقيك . قال السائل : سبحان الله ! ينهى الله أن ينهر السائل وأنت تدق ساقيه ! فقلت (أى ابن المقفع) : اذهب وأروح نفسك فانك لو تعرف من صدق وعده مثل الذى أعرف لما وقفت طرفة عين بعد رده إياك (١) !

قيل : وأتى رجل ابن المقفع فى حاجة فلم يصل إليه وكان ابن المقفع مستثقلا له فكتب بيتاً فى رقعة وأرسل به إليه :

هل لذى حاجة إليك سبيل　　وقليـــل تلبثى لا كثير

فوقع عليه :

أنت يا صاحب الكتاب ثقيل　　وقليل من الثقيـــل كثير

فأجابه الرجل :

قد بدأت الجواب منك بفحش　　أنت بالفحش والبذاء جدير

فضحك وقضى حاجته (٢) .

وكيف لا يكون صاحبنا ظريفاً ليناً رقيق الحاشية ؟ أليس كاتباً من الكتاب بل هو من أعظمهم ؟ وإنما كان الناس يضربون المثل بأخلاق الكتاب ، ألم تر إلى الذى يقول :

وشمول كأنما اعتصروها　　من معانى شمائل الكتاب !

ألم تر إلى كيف شبه حلاوة الخمر بحلاوة أخلاق الكتاب ؟ والحق لقد جمع ابن المقفع إلى حلاوة فى الروح دقة فى الذوق ومراعاة عظيمة له . قيل إن عيسى بن على دعاه مرة للغذاء فقال : أعز الله

---

(١) كتاب البخلاء للجاحظ ص ١٣٣ .

(٢) كتاب المحاسن والمساوىء ص ٦٣٢ .

الأمير وليست يومى للكرام اكيلا قال: ولم؟ قال: لأنى مزكوم، والزكمة قبيحة الجوار مانعة من عشرة الأحرار!».

وروى الأصمعى أن ابن المقفع سئل من أدبك؟ فقال نفسى: إذا رأيت من غيرى حسناً أتيته، وإن رأيت قبيحا أبيته»[1] وروى المدائنى «أنه كان ابن المقفع محبوساً فى خراج كان عليه وكان يعذب. فلما طال ذلك وخشى على نفسه. تعين من صاحب العذاب مائة ألف درهم فكان بعد ذلك يرفق به إبقاء على ماله»[2] وهذا يدل على ذكاء ابن المقفع وحسن حيلته

تستطيع مما عرضناه لك من أخلاق الرجل حتى الآن أن تقول معى إنه كان يصدر فى كل عمل من أعماله عن مبدأ من المبادىء الأخلاقية التى يراها خليقة به وبأمثاله من فضلاء الناس. وكان يصدر فى كل أفعاله عن فكرة هى من خلق نفسه ونتيجة من نتائج فلسفته، فكأن عقله لادينه — كائناً ما كان هذا الدين — هو الذى كان يهديه إلى الطريق التى يسلكها فى معاملة الناس ومواجهة الأشياء. وكأن رغبته فى المثل العليا وتعلقه بها هى التى كانت تحمله على فعل الخير لأنه خير. وتجنب الخبث لأنه خبث. وهو إذن ممن كانوا يعبدون الفضيلة لاعبادة العبيد، ولكن عبادة الأحرار، يحبها ليس طمعاً فى الثواب ويجتنب ضدها ليس خوفا من انتقاد أو عقاب، ولكن يحب الفضيلة لأنها رذيلة، ولا يعنيه بعد ذلك أن يكون الدين الإسلامى أو الزرداتشى مبعث هذا البغض أو الحب.

بقى أن أوضح خلقين من أخلاق الرجل يزيدان من تصورنا له

---

(١) رسائل البلغاء.

(٢) عيون الأخبار ص ٢٠١

ولطبيعته . أما الأول فاصطناعه الحذر وأخـــذه بالتقية كما يقول الفلاسفة . وهو إنما كان يأخذ نفسه بذلك مع الذين يخشى بطشهم ولا يأمن غائلتهم كالمنصور ، ويظهر أنه أفاد هذا الخلق من قراءته كتاب كليلة ودمنة ، ومن اشتغاله بنقله إلى اللغة العربية . ونحن نعلم أن هذا الكتاب يحتوى على كثير من العبر . وأن فيه كثيراً من القصص التى تدعو إلى اصطناع الحيل ، والتمسك بأخلاق سياسية كثيرة أظهرها الحذر ؛ وليس شك فى أن الرجل قد تأثر إلى حد كبير بهذه القصص ، وأن عقله كان يتطور فى أثناء قراءتها ونقلها ، وأن مثله العليا كانت تتغير تبعا لذلك . ويطول بنا القول لو أردنا أن نعرض لك شيئاً من تلك العبر التى اشتمل عليها كتاب كليلة ودمنة وتأثر بها ابن المقفع على هذا الوجه الذى نشرحه .

أما ثانى الخلقين — وهو ما لا أتصور الرجل إلا به ولا أتمثله فى خاطرى إلا عليه — فهو السخرية وشدة التهكم ، ولكن الرجل كان لا ينال بسخريته أبداً إلا العرب ولا يقصد بتهكمه قوماً غيرهم . وإليك فى ذلك قصة « المربد » .

« حدث شبيب بن شبة قال : كنا وقوفا بالمربد ، إذ أقبل ابن المقفع فبششنا به وبدأناه بالسلام . فرد علينا السلام ثم قال لو ملتم إلى نيروز ، وظلها الظليل وسورها المديد ونسيمها العليل فعودتم أبدانكم تمهيد الأرض ، وأرحتكم دوابكم من جهد الثقل . . . فقلنا وملنا ، فلما استقر بنا المكان قال لنا : أى الأمم أعقل . فنظر بعضنا إلى بعض وقلنا : لعله أراد أصله من فارس ! فقلنا : فارس فقال ليسوا بذلك إنهم ملكوا كثيراً من الأرض ووجدوا عظيما من الملك ، وغلبوا

على كثير من الخلق . فما استنبطوا شيئا بعقولهم ؛ ولا ابتدعوا باقى حكم فى نفوسهم .

قلنا : فالروم : قال أصحاب صنعة

قلنا : فالصين : قال أصحاب طرفة

قلنا : فالهند : قال أصحاب فلسفة

قلنا : فالسودان: قال سر خلق الله

قلنا : فالترك : قال كلاب مختلسة

قلنا : فالخزر : قال بقـــر سائمة

قلنا : فقـل : قال : العــــرب !

فضحكنا ! فقال : أما أنى ما أردت موافقتكم . ولكن إذا فاتنى حظى من النسب فلا يفوتنى حظى من المعرفة ، إن العرب حكمت على غير مثال مثل لها . ولا آثار أثرت ، أصحاب إبل وغنم ، وسكان شعر وأدم ، يجود أحدهم بقوته ويتفضل بمجهوده ، ويشارك فى ميسوره ومعسوره ، ويصف الشيء بعقله فيكون قدوة ، ويفعله فيصير حجة ويحسن ما يشاء فيحسن ، ويقبح ما يشاء فيقبح ، أدبتهم أنفسهم ، ورفعتهم هممهم ، وأعلتهم قلوبهم وألسنتهم . . . وافتتح الله دينه وخلافتـــه بهم إلى الحشر . . فمن وضع حقهم خسر ، ومن أنكر فضلهم خصم ! » (١) .

كثيرون من النقاد يشكون فى هذه القصة . لأنهم فهموها من ناحية واحدة ، هى أنها مدح للعرب قاله رجل لايحب العرب . والحقيقة أن لهذه القصة قيمتها . فابن المقفع فيها يمدح العرب من

(١) العقد الفريد ج ٢ ص ٥٠

حيث يريد أن يسخر منهم ، وهو فيها يتملق العرب من حيث يحقد عليهم ويحسدهم . ولذلك ضحك جلساؤه أولا حين قال إن العرب أعقل الأمم . ومن أجل ذلك ألح هو فى مدحهم ليخفى سخره منهم ، ولكن لاشك عندى مع ذلك أن جلساءه كانوا يفهمونه جيـــداً ، وكانوا يدركون أنه يريد أن يقول لهم إن العرب قوم لاحظ لهم من الحضارة ولا من الرقى ، وهم جياع لا يجدون ما يأكلون — ومع ذلك فقد فتحوا الفتوح وملكوا الأمصار وهم لا يستحقون من هذا كله شيئاً .

فالقصة إذن لامبرر لرفضها ، ولكنى أشك فقط فى جانب يسير منها — وهو جانب الأسلوب . فأسلوب ابن المقفع هنا — وخاصة فى الجزء الأخير من القصة — قريب من أسلوب الجاحظ وطريقته فى الترسل . ولا يبعد عندى أن تكون الشعوبية فى القرن الثالث الهجرى قد استغلت هذه القصة إلى حدما ، ويزيد أصحابها فى القول فأضافوا إليها هذا القدر .

وهذا الذى قلناه عن قصة المربد يصح أن نقوله عن هذه القصة .

«جرى ذكر الشعر وفضيلته وكان ابن المقفع حاضراً فروى عنه أنه قال « أى حكمة تكون أبلغ وأغرب أو أعجب : من غلام بدوى لم ير ريفاً ، ولم يشبع من طعـــام : يستوحش من الكلام ، ويفزع من البشر ويأوى إلى القفر واليرابيع والظباء . وقد خالط الغيلان وأنس بالجان . فإذا قال الشعر وصف مالم يعده ولم يعرفه ثم يذكر محاسن الأخلاق ومساوئها ، ويمدح ويهجو ويذم ، ويعاتب ويشبب ،

ويقول ما يكتب عنه ، ويروى له ويبقى عليه ، (١) .

ألا يدل كل هذا على أن الرجل كان ينفس على العرب كل شىء حتى الشعر الذى هو كل ماتجود به الصحراء وكل ما يفتخر به أهلها على أهل الحضر !

ويحكى الجهشيارى أيضاً أن ابن المقفع لما وجد ما قد عزم عليه سفيان من تقطيعه على ذلك الوجه الذى وصفه لنا قال لسفيان : والله أنك لتقتلنى فتقتل بقتلى ألف نفس ، ولو قتل مائة مثلك ماوفوا بواحد ثم أنشد شعراً :

إذا ما مات مثلى مات شخص
يموت بموته خلق كثير
وأنت تموت وحدك ليس يدرى
بموتك لا الصغير ولا الكبير !!

إن دلتنا هذه الرواية على شىء فهى تدلنا على تهكم الرجل من أمراء العرب وذلك حتى فى أشد ساعات الحرج ؟

ومن هذه القصة وأمثالها تعرف أنه كان مستهتراً ببعض أمراء العرب وستعرف حين نستعرض شيئا من رسالة (الصحابة) أنه كان مستهتراً كذلك بقوانين العرب ، وستعرف حين نعرض لاتهام الناس له بالزندقه أنه ربما كان مستهتراً بعقائدهم نفسها .

* * *

والخلاصة أن ابن المقفع كغيره من الناس يدين بأخلاقه كلها إلى العصر الذى عاش فيه . ويدين بآرائه كلها لمطالعاته وثقافته . فهو

---

(١) زهر الآداب على هامش العقد الفريد ج ٢ ص ٣ .

مولى فارسي وتر من العرب الذين غلبوا على آبائه وأجداده ،
رجل مدني وأديب اجتماعي قدر له أن يدرك عصر الانتقال من الدولة الأموية العربية إلى الدولة العباسية الفارسية . وتمتـــاز عصور الانتقال عادة بأنها عصور التمرد والمجـــانة والشك ، وبأنها عصور النشاط والحركة وحرية الفكر وتناول كل شيء بالنقد . نشاهد ذلك في العصر الذي مهد للجمهورية الفرنسية ، ونشاهده كذلك في الأسر التي تنتقل بالشعب الإنجليزي من حالة إلى أخرى .

وإذن فلا تعجب من أن يكون صاحبنا ظريفاً ماجناً بقدر مايسمح له مجون هذا العصر ، نشيطاً عاملاً بقدر ما يسمح له نشاط تلك الفترة مفكراً بالقدر الذي يتفق وثقافته التي يحصلها ، فاضلا بالمقدار الذي تلائم قراءته التي أكثر منها، حذراً حازماً على النحو الذي يتطلبه الزمن الذي عاش فيه ، شاكا شديد السخرية والتهكم على نحو يشبع به غريزة السيطرة — كما يقول علماء النفس ، لاتعجب من أن يكون ابن المقفع ذلك الرجل . فإن عصر الانتقال الذي نلفتك إليه في فرنسا قد أنتج «فولتير» و «روسو» و «مونتسكيو» وغيرهم من المتشككين والمشرعين والساخرين والمتمردين على الحياة والأحياء ! ؟

الفصل الثالث

ابن المقفع ونظرته الى المثل الأعلى

وإذا حدثتك عن مكانة ابن المقفع فإنى محدثك عن مكانة الكتاب فى عصره قبل كل شىء . ونحن نعلم أن الكتاب فى ذلك الوقت كانوا يؤلفون الطبقة المستنيرة التى تملأ قلوب العامة وتظهر عليها النعمة وتسيطر على أكثر شؤون الأمة حتى قال بعضهم :

ما الناس إلا الكتبه   هم فضة فى ذهبه
قد أدركوا دنياهمو   بشعبة من قصبه

ونحن نعرف أيضاً أن الكتاب فى ذلك الوقت كانوا يؤلفون كتلة واحدة لأنهم أهل صناعة واحدة ، وأن أفراد هذه الطائفة كانوا يتدرجون فى الرقى إلى أن يصل ذووالكفاء منهم إلى منصب الوزير فكان لكل أمير أو وزير كاتب من دونه كتاب يستعينون بآخرين من أمثالهم وهكذا . مثال ذلك أن عمرو بن مسعدة كان يكتب للمأمون وكان يكتب لابن مسعدة رجل اسمه الحسن بن عيسى . فكان هذا الرجل كاتباً لكاتب .

وكان هؤلاء الكتاب جميعاً من الفرس ، وكانوا يتأثرون فى أخلاقهم ورسومهم وأنظمتهم وأحوالهم بطبقة الكتاب فى عهد الدولة الساسانية بنوع خاص . ويقول الجهشيارى « . . . وكان من رسوم ملوك فارس

أن يلبس أهل كل طبقة ممن فى خدمتهم لبسة لا يلبسها أحد ممن فى غير تلك الطبقة ، فإذا وصل الرجل إلى الملك عرف بلبسته صناعته والطبقة التى هو فيها . . فكان الكتاب جميعاً فى الحضر يلبسون لبستهم المعهودة . . . وكانت الملوك تقدم الكتاب ، وتعرف فضل صناعة الكتابة ، وتحظى أهلها بما يحمفونه من فضل الرأى إلى الصناعة ، وتقول هم نظام الأمور ، وكمال الملك ، وبهاء السلطان . وهم الألسنة الناطقة عن الملوك ، وخزان أموالهم ، وأمناؤهم على رعيتهم وبلادهم . وكان ملوك فارس إذا أنفذوا جيشاً أنفذوا معه وجهاً من وجوه كتابهم ، وأمروا صاحب الجيش ألا يحل ويرتحل إلا برأيه ، يبتغون بذلك فضل رأى الكاتب وحزمه (١) » .

وابن المقفع من هذه الطبقة من الكتاب الذين كانوا يحبون أن يتأثروا الفرس ، ويحبون أن يفخروا على العرب بصناعة الكتابة كما يفخر عليهم هؤلاء بالخطابة . على أنه كانت لابن المقفع منزلته التى تألفت له من أخلاقه وميزاته وجهوده وفضائله ، فالحق أنه إذا كان أبو مسلم الخراسانى يعتبر البطل السياسى للفرس — وأول الذين مثلوا الناحية الحربية منهم — فإنه ينبغى لابن المقفع أن يعتبر البطل الأدبى للفرس ، وأظهر الذين مثلوا الناحية الأدبية لهم . فصبغ الأدب العربى بهذه الصبغة الفارسية ، وتوفر على نشر الثقافة الفارسية ، وسلمت له بذلك الزعامة الأدبيـــة ، وتبعه الكثيرون من رجالات الفرس فلم

---

(١) الجهشيارى ص ٣ وما بعدها.

يتجاوزوا المنهج الذى رسمه لنفسه ولابلغوا شأوا أبعد من الذى بلغه .

ذكر ابن الفقيه عظماء فارس فقال ، ثم أتى الله عز وجل بالإسلام فكانوا كنار أخمدت وكرماد اشتدت به الريح ، فمزقوا كل ممزق ، فلم يبق فى الإسلام منهم شريف يذكر إلا أن يكون عبد الله بن المقفع والفضل بن سهل » (١) .

وذكر الجاحظ « أنه كان يؤلف الكتاب الكثير المعانى الحسن النظم فينسبه إلى نفسه . فلا يرى الأسماع تصغى إليه ولا الإرادات تيمم نحوه ، ثم يؤلف ما هو أنقص منه مرتبة وأقل فائدة ثم ينحله عبد الله بن المقفع أو سهل بن هارون أو غيرهما من المتقدمين ومن قد صارت أسماؤهم من المصنفين فيقبلون عليها ويسارعون فى نسخها لا لشىء إلا لنسبتها إلى المتقدمين » .

ولو عاش الجاحظ فى عصرنا هذا لوصفنا أيضاً بهذا الوصف . فنحن لا نزال نقدس القديم لأنه قديم ولا نحفل بالناشىء الحديث لأنه ناشىء وحديث !

وفى الأغانى « حدثنا اليزيدى قال : حدثنى عمى عبد الله قال : حدثنى أخى أحمد قال . سمعت جدى أبا محمد يقول : كنت ألقى الخليل ابن أحمد فيقول لى : أحب أن يجمع بينى وبين عبد الله بن المقفع ، وألقى ابن المقفع فيقول : أحب أن يجمع بينى وبين الخليل بن أحمد . فجمعت بينهما فمر لنا أحسن مجلس وأكثره علماً ، ثم افترقنا فلقيت

---

(١) تنبيه والإشراف ص ٧٦ .

الخليل فقلت : يا أبا عبد الرحمن : كيف رأيت : صاحبك؟: قال ماشئت من علم وأدب ، إلا أنى رأيت كلامه أكثر من علمه . ثم لقيت ابن المقفع فقلت : كيف رأيت صاحبك ؟ فقال : ماشئت من علم وأدب إلا أن عقله وعلمه أكثر »(١) ، وفى روايات أخرى « أنه قيل للخليل: كيف رأيت ابن المقفع ؟ فقال : علمه أكثر من عقله . وقيل لابن المقفع : كيف رأيت الخليل ؟ فقال : عقله أكثر من علمه (٢) .

ويظهر أن كلا من الرجلين رأى فى صاحبه رأياً قريباً جداً من الصواب . فابن المقفع فارسى واسع العلم ، يستوعب علوم الفرس ، ويضيف إليها جزءاً غير يسير من ثقافة الهند والعرب واليونان . فعلمه إذن أوسع من عقله . والخليل بن أحمد عربى يمتاز بحدة الذكاء ، وربما لم يكن يحذق غير العلوم التى يصح أن يقال عنها إنها عربية خالصة . فعقله إذن أوسع من علمه . ومن أجل ذلك كان الخليل بن أحمد يميل بطبيعته إلى الخلق والإبداع ، فاخترع علم العروض واخترع طريقة المعجم فى اللغة . وأما ابن المقفع فكان يميل بطبيعته إلى التصنيف وتأليف النظريات والاستفادة من علمه بالتاريخ . فظهر أثر ذلك فى كتبه وخلقه . . يقول ابن خلكان تعقيباً على هذه القصة السابقة فكان كذلك : أدى . أدى الخليل عقله إلى أن مات زاهدا ، وابن المقفع إلى أن مات قتيلا بسبب كتاب كتبه . ففى موت الخليل حكى أنه أراد أن يخترع شيئاً فى الحساب ، فقال أريد أن أقرر نوعاً من الحساب

---

(١) الأغانى ج ٨ ص ٧٦ .

(٢) ابن خلكان ج ١ ص ١٦٤ ومعجم الأدباء ج ٣ ص ١٧٧ وتاريخ طبرستان

تمضى الجارية بدرهم إلى البياع فلا يمكنه ظلها ، فدخل المسجد وهو يعمل فكرة فى ذلك ، فصدمته سارية وهو غافل عنها لفكره فانقلب على ظهره فكان سبب موته » (١) .

والناس بعد مجمعون على أن صاحبنا كان إماماً فى البلاغة غير مدافع ، حتى ضربوا الأمثال ببلاغته قال أبو تمام :

فكأن قساً فى عكاظ يخطب وكأن ليلى الأخيلية تندب
وكثير عزة يوم بين ينسب وابن المقفع فى اليتيمة يسهب (٢)

وروى أن جعفر بن حذار من وزراء الدولة الطولونية مدح رجلا بقصيدة منها :

يا كسرويا فى القدي م وهاشمياً فى الولاء
يا ابن المقفع فى البيا ن ويا إياساً فى الذكاء (٣)

وقال صاحب الفهرست « بلغاء الناس عشرة : عبد الله بن المقفع ، وعمارة بن حمزة ، وحجر بن محمد ، ومحمد بن حجر ، وأنس ابن أبى شيخ — وعليه اعتمد أحمد بن يوسف الكاتب — ، وسالم ، ومسعدة ، والهرير ، وعبد الجبار بن عدى ، وأحمد بن يوسف» (٤) .

وينقل السيوطى فى كتابه (٥) عن محمد بن سلام : « سمعت مشايخنا

(١) ابن خلكان ج ١ ص ١٧٠ .
(٢) ديوان أبى تمام ص ٣٩ ص ٤٠ .
(٣) معجم البلدان ج ٢ ص ٤١٦ .
(٤) الفهرست ص ١٢٦ .
(٥) المزهر ج ٢ ص ٢٤٩ .

يقولون : لم يكن للعرب بعد الصحابة أذكى من الخليل بن أحمد ولا أجمع، ولا كان فى العجم أذكى من ابن المقفع ولا أجمع » . وروى أن الأصمعى قال كلاما معناه « قرأت آداب ابن المقفع فلم أر فيها لحنا إلا فى موضع واحد وهو قوله — العلم أكبر من أن يحاط بكله فخذوا البعض — » وكان الصواب أن يقول فخذوا بعضه بغير « ال » . وسمع أبو العيناء بعض كلام ابن المقفع فقال : كلامه صريح ، ولسانه فصيح ، وطبعه صحيح ، كأن بيانه لؤلؤ منثور ، وروض ممطور .

وأعجب من هذا كله أن يتهم الناس ابن المقفع لبلاغته بأنه عارض القرآن . قالوا « ومن الآيات التى لم ينسج على منوالها ، ولا سمحت قريحة بمثالها قوله تعالى : حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور . . . إلى قوله تعالى — وقيل بعداً للقوم الظالمين . ولهذا فإن ابن المقفع لما عارض القرآن ووصل إلى هذه الآية قال : هذا ما لا يستطيع البشر أن يأتوا بمثله وترك المعارضة وأحرق ما كان اختلقه »(١) .

ومضى الناس فى هذه الأقوال ، التى وصفوا بها بلاغة ابن المقفع ، وتبعهم آخرون فقالوا فى الرجل مثل قولهم ، تشابهت أقوالهم ، وأطيل كثيراً لو أتيت لك على جميع هذه الأقوال . ولم يكد يشذ عن هذا الإجماع إلا الباقلانى فى كتابه إعجاز القرآن وفيه يقول « وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن وإنما فزعوا إلى الدرة اليتيمة ، وهما كتابان أحدهما يتضمن حكما منقولة توجد عند حكماء كل أمة

---

(١) كتاب الفوائد لابن القيم الجوزى ص ١٧٨ .

مذكورة من قبل ، فليس فيها شيء بديع من لفظ ولا معنى ، والآخر فى شيء من الديانات ، وأخشى أن يكون موقف الباقلانى هنا هو وحده الذى أملى عليه هذا الكلام .

ولكننا على مدح المادحين وقدح القادحين لايمكننا أن نقبل هذه الأحكام كلها أو بعضها دون أن نعرض لها بالبحث والمناقشة ، ومن حقنا أن ندرس أسلوب ابن المقفع دراسة علمية بقدر المستطاع .

ومن حقنا أن نظهر الناس على رأى فى أسلوبه ربما كان مخالفا لآرائهم إلى الآن . وذلك ما أرجو أن أنهض به بعد الكلام عن آراء ابن المقفع فى الدين وآرائه فى الاجتماع . وطبعى أن هذه الآراء كانت أثراً من آثار فلسفته ونتيجة من نتائج عقله . وحسبنا فى نهاية هذا الفصل أن نمهد لذلك بالإجابة عن هذا السؤال :

ماهى طبيعة عقل ابن المقفع أو ما هو الاتجاه العام لهذا العقل ؟

يقولون إن الكتاب والشعراء فريقان : مثاليون Idealists وواقعيون Realists . فأما الأولون فيصدون فى شعرهم وكتابتهم عن عقل يسيطر عليه الخيال ، وهم دائما يتجهون فى أدبهم إلى المثل الأعلى . وأما الآخرون فيصدرون عن عقل أشد تعقيدا من العقل الأول — فيصفون الحياة الواقعة أمامهم ، ويصفون مافيها من اضطراب وتعقيد والتواء . ولكن أى هذين الفريقين من الأدباء سابق للآخر فى الوجود الزمنى ؟ أظن أن طائفة المثاليين أو الكماليين لابد أن تسبق فى وجودها التاريخى طائفة الواقعيين ، وذلك بأن هؤلاء الواقعيين محتاجون فى كتاباتهم وأشعارهم إلى مهارة فى الوصف وغنى بالأساليب ،

وعقل يعنى بالتفاصيل . وهذا كله لايتيسر للسابقين الأولين من الأدباء المثاليين .

ولا غرابة فى ذلك ، فالأدب كالتصوير ، والأديب كالمصور ، والمصور لايجد عناء فى أن يرسم لك صورة لغادة هى المثل الأعلى فى الجمال : ولكنها صورة لاحياة فيها لأنها لاتمثل عاطفة ما . وهذا المصور نفسه — لايستطيع إلا بعد جهد أن يرسم صورة لاتعنى بالجمال المثالى بمقدار ماتعنى بالجمال الواقعى أو بمقدار ماتعنى بالمشاعر والوجدان . وقل مثل ذلك فى الموسيقى فهى ساذجة باعثة على الطرب فى أول عهدها بالوجود — ولكن لابد أن يمضى زمن غير يسير حتى تقوى على التعبير عن مختلف العواطف وشتى المعانى .

وفى الأدب العربى — ظل تفكير الكتاب مثاليا بهذا المعنى فى الصدر الأول من تاريخ النثر الفنى ، وبقيت الحال على ذلك ، حتى رزق هذا النثر رجلا كالجاحظ فى القرن الثالث الهجرى ، فاستطاع أن يذلل هذا النثر ويصف به ألوانا من المعانى والإحساسات لم يكن فى مقدور أساتذته وأسلافه أن يصفوها . وما كان يتيسر لهم هذا الوصف ، والكتابة على عهدهم طفلة أو كالطفلة فى المهد ؟ .

ولك أن تقارن بين الصورة الذهنية لما كتبه ابن المقفع فى الأدبين الكبير والصغير ، وبين الصورة الذهنية لما كتبه الجاحظ فى رسالة التربيع والتدوير(١) على وجه التمثيل — والقياس هنا مع الفارق إن

---

(١) انظر كتاب (رسائل الجاحظ) التى جمعها السندوبى .

صح هذا التعبير — فسترى أن الصورة الأولى أشبه شيء بالدمية التي يروقك منظرها وتحجبك بساطتها ولكنها لاتشبع فيك ناحية من نواحي الفن الصحيح . وأما الثانية فصورة حية ناطقة يمكن أن تسرك وترضى ذوقك الفني معاً .

وإذن فابن المقفع — وهو من طلائع الكتاب فى الأدب الإسلامى — أو قل ثانى اثنين نهضا بفن الكتابة العربية رجل كان ينزع فى تفكيره أبدا إلى المثل الأعلى فيظهر أثر ذلك فى كتابته :

ولعل كتاب « الأدب الكبير » يكون أصدق مثال لما نقول :

فهو حين أحب أن يكتب عن السلطان ، كتب عنه كما يجب أن يكون عليه السلطان الكامل فى حكمه وسياسته وأخلاقه وحسن سيرته ، وهو إذن يصف المثل الأعلى للسلطان ويخالف فى هذا كل المخالفة رجلا آخر هو مكيافلى .

أجل — يخالف مكيافلى فى إيطاليا فلقد كتب هذا عن سياسة الملوك وأحوالهم . فوصفها ووصفهم كما يرون أنفسهم وكما يراهم الناس من حولهم . بل إنه لم يقف عند هذا حتى نصح الأمراء أحياناً ألا يتحرجوا من استعمال الغش والكذب ، وأجاز لهم أن يخالفوا قواعد الشرف والدين والمروءة والأدب — وهو يعلم أن قانون الملوك الواقعى ينحصر فى « أن الغاية تبرر الواسطة » .

وبينما كان مكيافلى يقول هذا وأكثر منه فى كتابه « الأمير » إذا بابن المقفع يقول فى كتابه « الأدب الكبير » ، مانصه : « ليس للملك أن يغضب ، لأن القدرة من وراء حاجته ، وليس له أن يكذب ، لأنه

لايقدر أحد على استكراهه على غير مايريد ، وليس له أن يبخل لأنه أقل الناس عذراً فى تخوف الفقر . وليس له أن يكون حقوداً لأن خطره قد عظم عن مجاراة كل الناس » . فكأنه إنما يصف بذلك المثل الأعلى .

وابن المقفع إذا أحب أن يكتب فى الصديق فإنما يكتب أيضاً فى المثل الأعلى لما ينبغى أن يكون عليه الصديق . ولعله كان يحس من نفسه بذلك ويرى أنه يكلف الناس ما لا يطيقون حين يأخذهم بأن يحتذوا مثال الصديق الذى وصفه لهم . فانظر إلى قوله : « إنى مخبرك عن صاحب لى ، كان من أعظم الناس فى عينى . وكان رأس ماأعظمه فى عينى صغر الدنيا فى عينه . كان خارجا عن سلطان بطنه فلا يتشهى مالا يجد ، ولا يكثر إذا وجد . وكان خارجا عن سلطان لسانه فلا يقول مالا يعلم ، ولا يمارى فيما يعلم ، وكان خارجا عن سلطان الجهالة فلا يقدم أبداً إلا على ثقة بمنفعة . وكان أكثر دهره صامتاً فإذا نطق بز الناطقين ، وكان يرى متضاعفا مستضعفاً فإذا جاء الجد كان كالليث عادية » . وذلك إلى أن يصل إلى قوله « فعليك بهذه الأخلاق إن أطقت ، ولن تطيق » وانظر إلى قوله « وان تيطق » كيف يصرح بأنه لايتوخى الواقع « ولكن أخذ القليل خير من ترك الجميع » .

هذا العقل الذى يتجه أبداً إلى المثل الأعلى — هو الذى كان يصدر عنه ابن المقفع فى كل ما يكتب أو يعمل أو يقول . وهذا التاريخ العظيم — تاريخ الفرس القديم — هو الذى كان يؤلف منه ابن المقفع مايصل إليه من نظريات فى السياسة أو الاجتماع أو الدين . شأنه فى ذلك شأن غيره من المفكرين والفلاسفة لايخلقون أفكارهم وإنما تجىء

أفكارهم نتيجة العصور التى سبقتهم ، وتكون كتاباتهم سجلا لها . أليس قد احتاج العرب بعد موت النبى إلى خليفة ؟ فنشأ عندهم معنى للخلافة؟ وأصبح لها مع الزمن قواعد معروفة ؟ ثم أتى مؤرخ كالماوردى أو ابن خلدون فشرح هذه القواعد وسجل هذه النظريات ؟ . هكذا فعل أرسطو فى كتابه « السياسة » وهكذا فعل أصحاب الكتب المذهبية كالشهرستانى . ثم هكذا فعل مكيافلى فى إيطاليا وابن المقفع فى بلاد العراق . وكان هذا الأخير يرى فى حكومة الساسانيين مثلا أعلى للحكومة الرشيدة المستنيرة . فاجتهـــد فى أن ينقل للعرب صورة دقيقة لتلك الحكومة ، وتأثر بها العباسيون فأصبحت إدارتهم نموذجا دقيقا لإدارة الساسانيين .

تلك إذن طبيعة عقل ابن المقفع ، وذلك إذن هو الاتجاه العام لهذا العقل الذى امتاز به . وعلى هذا الأساس نريد أن نفهم أولا هذه الآراء التى أثرت عنه فى الدين والاجتماع . وعلى هذا الأساس نريد أن نعرف بعد ذلك مكانته فى الأدب العربى وحظه من البلاغة العربية .

الباب الثالث

الفصل الأول

زندقة ابن المقفع

كان العراق من أقدم الأقاليم الإسلامية عهداً بالحضارة . يقولون إنه كان مهبطاً لمدنيات كثيرة ومقاماً لشعوب مختلفة : فمن بابليين إلى آشوريين وإيرانيين وكلدانيين وعرب ونبط وسوريانيين . كل هؤلاء هبطوا العراق فى فترات مختلفة ، وكلهم تركوا فى العراق بذوراً من عقولهم وآثاراً تدل على حياتهم ونشاطهم فى ذلك الإقليم ، والسوريانيون من هؤلاء بنوع خاص هم الذين قاموا على نشر المنطق اليونانى هنالك قبل مجىء الإسلام . فلما أتى الإسلام بقى العراق غرة فى جبين الممالك الإسلامية ، وقلباً ينبض بحيـــاة هذه الدولة القوية . أو قل معى « ترمومترا » حساسا تقاس به حرارة المسلمين ونشاطهم ، ولوحة بيضاء تظهر عليها أعمالهم وأفكارهم وحركاتهم فى كل فترة من فترات تاريخهم .

استولى عليه المسلمون فى أيام عمر رضى الله عنه ، واختطوا فيه مدينتين عظيمتين هما : البصرة والكوفة ، فكانت كل مدينة منهما تنافس الأخرى فى ميدان العلم والفكر منذ أول الأمر . وكان يحدث

أحياناً أن يستدعى علماء الكوفة لمناظرة علماء البصرة على مرأى من الأمراء والكبراء والعامة . كما حدث ذلك فى رحلة سيبويه البصرى إلى الكوفة وهزيمته أمام الكوفيين فى قصص لطيفة تذكرها كتب الأدب والتاريخ .

وإلى ذلك كان العراق منذ هبط على بن أبى طالب الكوفة هدفاً للفتن والثورات التى يطول شرحها وتعرف الشيء الكثير منها . بل إن هذه الفتن بنوع خاص هى التى أطلقت بعد ألسنة القوم فى الحكم على هذا بأنه مخطىء والحكم على ذاك بأنه مصيب ، والاعتماد فى كل ذلك على العقل والمنطق قبل القرآن والسنن .

نشأ ابن المقفع فى البصرة ، وكانت البصرة يومئذ ممتازة بلون من الحيـــاة ربما خالفت فيه الكوفة نفسها . ولعلها كانت تدين بذلك اللون إلى هؤلاء العلماء الذين رحلوا إليها فى فترات مختلفة ، وأقاموا بها يعلمون الناس ، وكان لهم فضل كبير فى تكوينها من الناحية العقلية .

فلقد نزل البصرة منذ نشأتها عدد من الصحابة كان يوفدهم عمر إليها لتعليم القرآن والحديث . فكان هؤلاء الصحابة هم الأساتذة الأولين لهذه المدينة الحديثة . وكان من أشهر هؤلاء عبد الله بن مسعود الذى كان يحب عمر حبا جما وينحو منحاه فى التفكير . وكان عمر يفتى برأيه حين يعوزه النص فيما يعرض عليه من المشاكل . ثم غلا ابن مسعود فى العمل بالرأى وساعده على ذلك أن العراق نفسه أقليم متحضر ، وأن لأهله بالمنطق عهداً منذ نشره السريانيون .

وفى العصر الأموى ظهر بالبصرة عالم جرىء ومولى متفصح هو

« الحسن البصرى » كان له أثره أيضا فى تكوين البصرة . وكان الحسن قوى الخلق جرىء الرأى لا يخشى فى الحق لومة اللائمين . وفى طبقات ابن سعد « أنه سأل رجل الحسن : ماتقول فى الفتن مثل يزيد ابن المهلب وابن الأشعث ؟ فقال : لاتكن مع هؤلاء ، ولا مع هؤلاء ، فقال رجل من أهل الشام : ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ؟ فغضب ثم قام بيده فخطر بها ثم قال : ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ! نعم ولا مع أمير المؤمنين ! » . وأنت ترى هذا أنه كان نصيراً لحرية الرأى . وأن هذه الحرية كانت تلائم قطراً كالعراق ، فى حين أنها لاتلائم قطراً كالشام . وربما كان ذلك من الأسباب التى أدت إلى نجاح معاوية بن أبى سفيان وفشل على بن أبى طالب منذ الفتنة التى أعقبت مقتل عثمان . وإذن فالحسن البصرى يعتبر بحق الأستاذ الثانى لهذه المدينة الناشئة .

ثم إن « واصل بن عطاء » كان من تلاميذ الحسن البصرى وكان يختلف إلى مجلسه . وحدث يوما أنه خالف أستاذه فى رأى ، فاضطر أستاذه إلى أن يقصيه عن حلقة الدرس . فاعتزل واصل أستاذه ونظم رأيه وسرعان ماظفر بحلقة أخرى يشرح فيها لتلاميذه هذا الرأى وغيره من الآراء . ثم توسع واصل فى حرية الرأى ، والاعتماد على العقل ، وسبق أستاذه فى ذلك . وأصبح بذلك زعيما لفرقة دينية هى فرقة (المعتزلة) . ومنذ ذلك الحين عظمت شهرة واصل فى البصرة ، وكان من الحق علينا أن نعتبره الأستاذ الثالث لتلك المدينة الزاهرة .

كان هذا كله فى العصر الأموى لأن واصلا مات فى عام ١٣١

للهجرة . وكانت هذه الحرية على عظمها لم تتناول من المشاكل الفلسفية والدينيـــة ما تعرض له المعتزلة فى العصر العباسى ، وهو العصر الذى كثر فيه نقل الفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى ، ثم قوى هذا النقل من شأن الحركة الفكرية والإصلاح الدينى الذى كان ينشده المعتزلة فى ذلك الوقت .

ثم كانت الدولة العباسية ، وكان قيامها على أكتاف الفرس ، وكان تشجيع الدولة لهم ، واعتمادها عليهم ، وشعور هؤلاء بأنه قد حان الوقت الذى ينتقمون فيه من الإسلام . والإســــلام هو الدين الذى أضاع استقلالهم وازال قوميتهم ، وتغلب على لغتهم ، وظفر بدينهم آخر الأمر ! . وتكاثر هؤلاء الفرس فى إقليم العراق بوجه عام وفى البصرة وبغداد بنوع خاص . ورأوا ما كان يتمتع به العراق من حرية فى إبداء الرأى ، ورأوا أن الدولة مشغولة عنهم إذ ذاك بالسياسة وتثبيت قواعد الملك ، فبدأوا يبذرون بذور الزندقة والإلحاد .

وأكثر ما كانت تحدث هذه الحركات الخطيرة فى الخفاء بين جدران المنازل . بعيداً عن عيون الدولة ورقبائها الذين كانوا يتعقبون الزنادقة حتى لا تشع آراؤهم فى الناس .

وإذن فالبصرة التى يمكن أن يقال إنها كانت فى طورها الأول — وأعنى به طور الصحابة — مستقيمة الأيمان صحيحة العقيدة ، متواضعة التفكير — إن صح هذا التعبير . ثم أصبحت فى طورها الثانى على يد الحسن البصرى تنزع قليلا قليلا إلى حرية التفكير . ثم نقلها واصل إلى طور ثالث مالت فيه إلى فلسفة التعليل والتحليل ، وتورطت فى كثير

من المسائل التى لم يكن يعرفها المسلمون — نقول إن البصرة التى مرت بهذه الأطوار الثلاثة المتدرجة ، كان لابد لها من أن تدخل على يد الفرس فى طور رابع يتسلط عليها فيه رجال مفرضون ، وطائفة ناقمة على الدين لأنها كانت تحتفظ لنحلتها القديمة بشىء غير قليل من الولاء والتقـــديس . وإذا سألتنى من عسى أن يكون أستاذ البصرة فى ذلك الوقت أجبتك على الفور أنه يمكن أن يكون « عبد الله بن المقفع » . نعم عبد الله بن المقفع هو أستاذ البصرة فى فجر الدولة العباسية أو فى ذلك الوقت الذى بلغت فيه الحرية الفكرية درجة عظمى . وبلغ فيه نفوذ الفرس مبلغا عظيما يخشى الناس شره عليهم وعلى الدولة .

ولكن زندقة ابن المقفع قدر لها أن تفشل بسرعة عظيمة ، وكتب عليها أن تناهض منذ أول الأمر . ناهضها المنصور بطريقـــة مباشرة ، وناهضها المسلمون أنفسهم بطريقة غير مباشرة . ألم أزعم لك أن المنصور قتله بسببها ؟ ألم ترأيضا المعتزلة منذ ظهور العباسيين قد نظموا حركتهم ، وتسلحوا بالمنطق اليونانى الذى كان يعوزهم ، وعرضوا العقيدة الإسلامية البسيطة فى جوهرها عرضا فلسفيا يلائم العقل المنطقى ، وحرروا عقول الناس وقاموا على تطهيرها من آفات الخرافات ؟ وآمن الناس يومئذ بسلطان العقل فحكموه فى كل شىء ، وعرضوا عليه كل أمور الدين والدنيا ، فما كان منها متفقا مع العقل قبلوه ، وما كان منها غير متفق معه رفضوه . وكان المعتزلة أنفسهم رجال دين قبل أن يكونوا رجال فلسفة ، وكانوا مخلصين فى خدمة الدين ، وجعلوا من أدوات خدمته الفلسفة . من أجل ذلك استطاعوا

أن يهزموا كل الأديان المخالفة للإسلام . ولولاهم لكان من المحتمل أن يغلب دين الفرس الإسلام على أمره ، وأن تفسد الناس فساداً ليس إلى إصلاحه من سبيل .

فما هى إذن ديانة الفرس التى كانت تملأ عقل ابن المقفع ، ويحن إليها قلبه ، فيعرضها أحياناً على الناس ليفسد عليهم أمرهم ويزعزع منهم عقيدتهم ؟

مال الفرس منذ القدم إلى تقديس هذا العالم ، واعتقدوا بنضال قائم بين قوى مختلفة ترجع كلها إلى شيئين هما : الخير والشر أوهما النور والظلمة أو هما (يزدمان) ، و(أهريمان) . وتلك هى الديانة المجوسية فى جوهرها .

وانقسمت المجوسية بعد ذلك أقساماً فكان منها على الترتيب : (الكايومرتيه) وهم القائلون بأن (كايومرت) أول الخلق كما يقول المسلمون إن آدم أبو البشر . ثم (الزرادشتية) أتباع زرادشت الذين زعموا أنه فى الثلاثين من عمره بعثه الله نبياً ورسولا إلى جميع الخلق ، ثم أوحى إليه أن يهاجر إلى بلخ . وهناك أخذ يبث الدعوة فى بلاد الملك يشتاسب . ولكن بعض المؤرخين يشك فى الوجود الحقيقى لهذا الرجل . وقد ألف الأستاذ جاكسون — كما فى فجر الاسلام — كتاباً فى تاريخ زرادشت ذهب فيه إلى أنه شخص خرافى ، وأنه ظهر فى منتصف القرن السابع قبل الميلاد ، وكانت تعاليمه موافقة للمجوسية فى أكثرها . وكان عمل زرادشت محصوراً فى أنه وحد الآلهة فجعلها إلهاً واحداً له مظهران : مظهر الخير ويدل عليه « أهورا

مزدا » ، ومظهر الشر ويدل عليه « أهريمان » . وزرادشت بهذا كان موحداً لاثنوياً كما يقول مؤرخو المسلمين . ولكن من المستشرقين من ذهب إلى أنه كان ثنوياً لا موحداً ، ومنهم من ذهب مذهباً وسطاً لسنا . في حاجة إلى تفصيله .

وزرادشت هو صاحب الكتاب المقدس عند الفرس وهو كتاب « الأوستا » قيل إن عدد سوره إحدى وعشرون وقيل إن مما أخبر به في هذا الكتاب أنه قال وسيظهر في آخر الزمان رجل يحيى العـــدل ويميت الجور ، ويرد السنن المغيرة إلى أوضاعها الأولى تنقاد له الملوك ، وتتيسر له الأمور وينصر الدين الحق . . . » (١)

ثم من تلك النحل التي ظهرت في فارس (المانوية) نسبة إلى مانى الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير ، وأخذ دينـــاً بين الزرادشتية والنصرانية . فكان يقول بنبوة عيسى ولا يقول بنبوة موسى . ويقول البيروني «إن مانى ولد سنة ٢١٥ و٢١٦ وأنه ذكر في أنجيله الذي وضعه على حروف الأبجد الاثنين والعشرين أنه « الفار قليط » الذي بشر به المسيح وأنه خاتم النبيين .. وقال بقدم النور والظلمة .. وحرم ذبح الحيوان وإيلامه ، وشرع نواميس يفرضها الصديقون وهم أبرار المانوية وزهادهم على أنفسهم : من إيثار المسكنة وقمع النفس والشهوة

(١) هذه العبارة في كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص١٨٨ . ويظهر أن هذه الفكرة نفسها قد أدخلها الفرس في الإسلام . ذلك بأن الاعتقاد فظهور رجل يأتى آخر الزمان ليطهر الأرض من الفساد ليس خاصاً بالفرس وحدهم أو بالمسلمين من بعدهم ولكنه اعتقاد كل أمة تقدس أبطالها ، فإذا ماتوا أنكروا موتهم ومالوا إلى القول بأنهم اختفوا في مجاهل الأرض ليظهروا قبيل انتهاء العالم . وهم يعزون أنفسهم عن الهزيمة ، ويأملون في المستقبل بعد أن يئسوا من الماضي .

ورفض الدنيا والزهد فيها ومواصلة الصوم .. وإدامة التطواف في الدنيا للدعوة والإرشاد .. » (١).

وماني بذلك لم يكن عمليا فى تعاليمه كما كان زرادشت لأنه حرم على الناس مارأيت من الأشياء . وأكثر من ذلك أنه حرم الزواج حتى يتعجل الفناء لهذا العـــالم . فصرف الناس عن العمل ودعاهم إلى الزهد والصوم الذى حرمه « زرادشت » على أتباعه حتى لا يضعفوا عن أداء أعمالهم فى الدنيا والاستمتاع بها ، ومن أجل ذلك لم تكن المـانوية ملائمة لعقل الفرس ، بل كانت تعاليمـــه خطراً على الأمة الفارسية . .

وبذلك اعتبر مانى « خارجاً على الديانة المجوسية القديمة » وهى الديانة التى جاءت تعاليم زرادشت موافقة لها فلم يكن بدلملوك الفرس من أن يحاربوا المانونية . قال البيرونى « إن بهرام قال : إن هذا خرج داعياً إلى تخريب العالم ، فالواجب أن نبدأ بتخريب نفسه قبل أن يتهيأ له شىء من مراده (٢) » ثم هم به فقتله ، غير أن تعاليمه لم تمت ، بل ظلت حية تشغل أذهان الناس والفلاسفة منهم بنوع خاص .

ثم من هذه المذاهب الفـارسية مذهب « المزدكية . وصاحبها « مزدك » قيل إنه ولد حوالى سنة ٤٦٧ م ، وظهر فى أيام « قيباذ » والد أنوشروان ودعا قيباذ إلى مذهبه فأجابه إلى ذلك . روى الشهرستانى « أن معبوده قاعد على كرسيه فى العالم الأعلى على هيئة قعود خسرو »

---

(١) الآثار الباقية للبيرونى ص ٣٠٧

(٢) الآثار الباقية للبيرونى ص ٣٠٨

فى العالم الأسفل وبين يديه أربع قوى . . . كما أن بين يدى خسرو أربعة أشخاص . . . وتلك الاربع تدبر أمر العـــالمين بسبعة من وزرائها . . وهذه السبعة تدور فى إثنى عشر روحانيين وكل إنسان اجتمعت له هذه القوى الأربع والسبعة والاثنا عشر صار ربانيا فى العالم السفلى وارتفع عنه التكليف » والذى كان يميز « مزدك » بنوع خاص هو أنه كان يدعو إلى مايصح أن نسميه « بالاشتراكية . إذ كان مزدك ينهى الناس عن القتال والعداء ، ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب الأموال والنساء ، فقد أباح الأموال وأحل النساء وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم فى الماء والنار والهواء . وفى هذه المبادىء ما فيها من القضاء على الأسرة وعلى المجتمع . ولهذا أسرع ملوك فارس أيضاً فى التخلص من هذا الفيلسوف المتطرف . ويقال إن الذى نهض بذلك هو أنور شروان .

ذكرت لك طرفا من تلك الديانات التى اعتنقها الفرس ، وذكرت لك من قبل أن ابن المقفع كان زرادشتى المذهب كأمثاله من الموالى ، والمهم هنا هو أن ذهنه كما قلت لك لم يكن خاليا من هذه المذاهب كلها وأنه كان يقرأ عنها ، وأنه كان يعرضها على عقله بين حين وآخر ، وأنه مضطر من أجل هذا كله إلى أن يكون كثير الشكوك الدينية التى أتعبته وأنهكته . وظهر أثر ذلك كله فيما كان يفسلف فيه من حديث كان يدور بينه وبين أصدقائه ونظرائه ممن كان يختلف إليهم بالبصرة ويختلفون إليه بها .

وكان من هؤلاء مطيع بن إياس ووالبة بن الحباب ، ويحيى بن زياد

الحارثى (١) ، ويونس بن أبى فروة (٢)، وحماد عجرد — وكانت لحماد هذا مقطوعة مانوية قالها هو وكان ينشدها الزنادقة باعتبارها صلاة (٣) وعلى بن الخليل (٤) ، وعمارة بن حمزة (٥) . ورجل يقال له « البقلى » قتله المنصور لأنه أنكر الحيـــاة الأخرى . ثم بشار بن برد وأبان ابن عبد الحميد اللاحق — الذى نظم كليلة ودمنة ونظم كذلك كتاب ابن المقفع الذى يعرف باسم مزدك .

وهكذا عرف الناس ابن المقفع بالزندقة ، وهكذا اشتهر أمره بها ، وهكذا تناقل الناس أخباره عنها حتى أثر عن الخليفة المهدى ، وهو الخليفـة الذى عرف بمحاربته للزنادقة — أنه كان يقول دائما « ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع » !

ويقول الصفدى (٦) « كانت آراء ابن المقفع الإلحادية منقولة أو معروضة فى كتب الزنادقة الممنوعة » .

وحفظ الناس قول ابن المقفع حين مر ببيت من بيوت النار بعد أن أسلم فتمثل قول الأحوص :

يابيت عاتـكة الذى أتعزل … حذر العدا وبه الفؤاد موكل

إنى لأمنحك الصدود وأننى … قسما إليك مع الصدود لأميل!

وفى الأغانى (٧) أن ابن المقفع قال هذين البيتين معاتبا طائفة من

---

(١) الأغانى ١٢ — ٨١ والمسعودى ٨ — ٢٩٣

(٢) الأغانى ١٣ — ٨٨

(٣) الأغانى ١٣ — ٧٤ .

(٤) الأغانى ١٣ — ١٤

(٥) الأغانى ١١ — ١٥ .

(٦) ص ١٣٢ .

(٧) ١٨ .

الزنادقة كان قد قبض عليهم ، وكان من بينهم ولده هو ، وقد مروا به دون أن يسلموا عليه خوفا من أن يلحق به ضرر إن سلموا .

على أن فى إجابة ابن المقفع عن سؤال عيسى بن على حين رآه يزمزم عشية اليوم الذى عزم فيه على السلام مايدلنا على تهكم الرجل وسخريته وشكه فى المزدكية والإسلام معاً على السواء .

ولا نذهب بعيداً فأمامنا كتاب كليلة ودمنة ، وفيه باب برزويه — الذى يزعم الباحثون — وأنا من هؤلاء — أنه من إضافة ابن المقفع ، ومن هذا الباب نستطيع أن نعرف شيئاً غير قليل عن أخلاق ابن المقفع وعن عقيدته . أما أخلاقه فقد ذكرت أنه كان لا يصدر فيها عن دين وإنما كان يصدر فيها عن عقل لا يؤمن بالدين ، وهو مع ذلك يحب الفضيلة لأنها فضيلة ويكره الرذيلة لأنها رذيلة . انظر إلى قول ابن المقفع على لسان برزويه « .. فلما خفت من التردد والتحول رأيت ألا أتعرض لما أتخوف منه المكروه ، وأن أقتصر على عمل تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان ، فكففت يدى عن القتل والضرب . وطرحت نفسى عن المكروه والغضب والسرقة والخيانة والكذب والبهتان والغيبة[1] » .

أما عقيدته فقد تستطيع أن تلمح لها ظلا واضحاً فيما أثاره الكاتب فى هذا الفصل أيضاً من شكوك دينية كثيرة ، حاول إخفاءها بما كان يكتبه حول هذه الشكوك نفسها من عبارات إسلامية يرضى بها الرأى العام . وهذا قوله على لسان برزويه « فلما ذهبت التمس العذر لنفسى

---

(١) كتاب كليلة ودمنة ص ٨٠ طبعة الوزارة .

فى لزوم دين الآباء والأجداد ، لم أجد لها على الثبوت على دين الآباء طاقة ، بل وجدتها تريد أن تتفرغ للبحث عن الأديان والمساءلة عنها ، والنظر فيها ... الخ » .

ثم أخذ الكاتب بعد ذلك يسوق الأمثلة الكثيرة لكل حالة من حالات العقل عندما يكون واقعاً تحت تأثير هذه الشكوك الدينية المجهدة — فاقرأها إن شئت فى كتاب كليلة ودمنة ، على أنى ربما عرضت لذلك أيضاً عند البحث خاصة فى هذا الكتاب .

ولقد قام الأستاذ « ميخائيل أنجلو جويدى » عام ١٩٢٧ بنشر كتاب عنوانه « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع عليه لعنة الله آمين للقاسم إبراهيم عليه من الله أفضل الصلاة والتسليم » .

ومنذ ذلك الوقت — كما يقول الأستاذ غبرائيلى « وضعت هذه المسألة — وهى زندقة ابن المقفع على قواعد جديدة» ، وقضى على المحاولات الساذجة التى قام بها « كرد على » لتبرئة ابن المقفع من تهمة الزندقة التى نسبها إلى خبث المعتزلة ، وأرجعها إلى الحسد الذى يحمله الناس للشخصيات العظيمة (١) .

والقاسم بن إبراهيم هذا كما فى « عمدة الطالب فى أنساب أبى طالب » هو القاسم بن إبراهيم بن طباطبا بن إسماعيل الديباج بن إبراهيم الغمر ابن الحسن المثنى بن الحسن بن على بن أبى طالب ، كان يكنى أبا محمد وكان يقيم فى جبال الرس ، ولذا عرف باسم قاسم الرسى .

---

(١) انظر مجلة المستشرقين Rivista المجلد الثالث عشر سنة ١٩٣٢ ص ١٩٧ — ٢٤٧

وكان موته بعد مقتل ابن المقفع بنحو قرن لأنه مات عام ٢٤٦ هجرية.

والمطلع على هذا الكتاب يسهل عليه أن يميز أسلوبين مختلفين فيه . أما أحدهما فأسلوب منطقي سهل مقسم إلى فقرات وجمل وفيه عناية باختيار اللفظ ، ولا يقع فيه السجع إلا نادراً ، وهو عندي أسلوب قريب من أسلوب ابن المقفع . وأما الآخر فأسلوب هزيل ركيك عباراته مسجوعة كلها ، وفيه ميل إلى الاستشهاد بالقرآن الكريم حتى في غير موضع لهذا الاستشهاد .

وللكتاب مقدمة مسجوعة ندد فيها القاسم بمذهب (مانى) وأتباعه وذكر فيها ابن المقفع خلف (مانى) فى ضلاله فوضع كتابا أعجمى البيان ، حكم فيه لنفسه بكل زور وبهتان ، فقال من عيب المرسلين ، وافترى الكذب على رب العالمين ، فرأينا من الحق أن نضع نقضه . بعد أن وضعنا من قول (مانى) بعضه »(١) .

وبعد ذلك عرض القاسم لكتاب ابن المقفع ، فكان يذكر منه جملا وفقرات يرد على كل جملة منها على حدة ، ويقول فى رده على الاستشهاد بالقرآن ، ولا يأتى بجملة من جمل ابن المقفع إلا مسبوقة بكلمة (زعم) — بل إنه كان يقحم هذه الكلمة إقحاما بعد كل كلمتين أو ثلاث . وإليك جزءاً يسيراً من هذا الكتاب على سبيل المثال :

قال القاسم « وكان أول ما فتح به ابن المقفع كتابه أن قال :

بسم النور الرحمن الرحيم ، أما بعد فتعالى النور الملك العظيم ... الذى بعظمته وحكمته ونوره عرفه أولياؤه . . والذى اضطرت عظمته

---

(١) كتاب الرد على الزنديق اللعين — طبعة جويدى — ص ٨ .

أعداءه الجاهلين له والعاملين عنه إلى تعظيمه ، كما لا يجد الأعمى بداً مع قلة نصيبه من النهار أن يسميه نهاراً مضيئاً . . . إن سألناك ياهذا فما أنت قائل ؟ أتقول كان الله وحده لم يكن شيء غيره ؟ أتقلب عليه خلقه الذين هم عمل يديه . . . فعادوه وسبوه وآسفوه ؛ وأنشأ تعالى يقاتل بعضهم فى الأرض ، ويحترس من بعضهم فى السماء بمقاذفة النجوم، ويبعث لمقاتلتهم ملائكته وجنوده وأنزل ملائكته ، فاذا غلبوا عدواً قال إذن غلبته ، أو غلب له ولى . قال إذن ابتليته ؟ . ألا قتلهم بما هو أوحى ، واجتاحهم بغير القتل اجتيـــاحا ؟ . وأمرض خلقه وعذبهم بما عرض من الأسقام لهم ، وكل خلقه دمر تدميرا . . !

(ثم قال) . . ويأمرك بالإيمان بما لاتعرف .. والتصديق بما لاتفعل فإنك لو أتيت السوق بدراهمك تشترى بعض السلع ، فأتاك الرجل من أصحاب السلع فدعاك إلى ماعنده ، وحلف لك أنه ليس فى السوق شيء أفضل مما دعاك إليه ، لكرهت أن تصدقه وخفت الغبن والخديعة ، ورأيت ذلك ضعفاً وعجزاً منك ، حتى تختار على بصرك وتستعين بمن رجوت عنده معونة ونصراً . . !

(ثم قال) فلا تعلم ديناً منذ كانت الدنيا إلى هذا الزمان الذى حان فيه انقضاؤها أخبث زبدة ، وأبتر أصلا وأمر ثمراً وأسوأ أثرا على أمته والأمم التى ظهرت عليها ، وأوحش سيرة وأعقل عقلا ، وأعبد للدنيا ، وأتبع للشهوات من دينكم .. !

نافر الله الإنسان فقال فليدع ناديه سندعو الزبانيه ، ثم افتخر بغلبته لقرية أو لأمة أهلكها من الأمم الخالية . . !

(ثم قال) : هل تعلم ياهذا لم خلق الله الخلق ؟ . . فما أراد بخلقه الخير أم الشر ؟ . . إن ربهم على كرسيه قاعد . . وإنه تدلى فكان قاب قوسين أو أدنى !

قال القاسم «ثم عمد — أى ابن المقفع — إلى أسر أسرار الفرقان ، وأعجب عجائب سر القرآن ؟ من الروايات والحواميم ، وما ذكر فيه من قاف وآلم وطسم ، فعد علمها جهلا ، وظن مصون عجيبها مبتذلا وأراد — ويله — علم سر أنبائها . . وكلا لم يجعله الله لعلمها أهلا ، ولم يجعل قلبه العمى لها محلا . ! »

وتعرض أستاذنا أحمد أمين (١) لنقد كتاب القاسم فى الرد على ابن المقفع فشك فى نسبة الأصل لابن المقفع والرد للقاسم : واستدل على شكه فى نسبة الرد إلى القاسم بشيئين أحدهما :

أن ابن النديم — عدد كتب القاسم ولم يكن منها كتاب بهذا الاسم .

والآخر — وهو عندى أقوى فى الدلالة من القول الأول — أن كتاب القاسم سجع له ، والسجع ليس من طريقة القرن الثالث الهجرى (٢) .

وأما الشك فى نسبة الكتاب إلى ابن المقفع فبناه أستاذنا على حجج منها (حجة الأسلوب) — فقال إن (أسلوب الكتاب غير الأسلوب المعروف لابن المقفع والذى نتبينه من الأدبين ورسالة الصحابة وكليلة ودمنة . ففى كل هذه الكتب لايعمد إلى السجع إلا

---

(١) ضحى الإسلام ج ٢ ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) فهرست ص ١٩٣ .

ما جاء عفواً ، أما فى هذا الكتاب فيتعمد السجع أحيانا تعمداً(١)» .

واستميح أستاذى الإذن فأقول إنه من تلك العبارات التى جمعتها من الكتاب رأيت أنه لم يكن مسجوعا ، ورأيت أن السجع الذى ورد فيه جاء عفواً . بل رأيت هذه العبارات مقسمة تقسيما منطقيا كالذى نعرفه من أسلوب ابن المقفع ، ورأيت فى هذا الأسلوب ميلاً إلى التهكم كالذى نعلمه من أخلاق الرجل . وهذا الميل إلى التهكم هو الذى أفسر به سخرية المؤلف (من أن الله يدين وأنه يستوى على العرش ، وأنه قاب قوسين أو أدنى) . فعندى أن الرجل حمل هـذه التعبيرات على ظاهرها مبالغة منه فى الاستخفاف والتهكم — لا جهلا منه باللغة العربية جهلا يؤدى به إلى أن يفهم من اليد والوجه والاستواء على العرش المعانى الحقيقية الظاهرة !

ومن تلك الحجج — أن ما ذكره ابن المقفع فى كتابه هذا ليس طعنا فى الاسلام وحده ، وإنما هو طعن فى كل دين ومنها الديانة الثنوية ، التى كان يدين بها ابن المقفع نفسه ، ولكنى أرى أن ذلك يطعن فى نسبة الكتاب إلى الرجل ، فأقصى ما يدل عليه فى الواقع — ان الرجل كان فى حالة اضطراب عقلى ، أنكر معه كل شىء ، وأراد ألا يؤمن معه بشىء ، ومع ذلك فحديثه عن النور والظلمة والخير والشر — وهما أصل من أصول ديانته — كان لا ينقطع من أول الكتاب إلى آخره .

---

(١) ضحى الاسلام ج ٢ ص ٢٢ .

ومن يدرى لعل القاسم — إن كان القاسم هو صاحب الرد — كان يحذف من أشباه هذا الحديث شيئاً كثيراً حين يضيق به ويسخط عليه، ويكتفى مثلا بأن يعقب عليه بقوله : « وأما مابعد هذا من حشو كتابه ، فإنا قصرنا لضعفه فيــه عن جوابه » إلى أمثال هذه العبارات . . .

وآخر ما أورده أستاذنا من الحجج « إنا لم نجد فيما بين أيدينا من الكتب . . . كالمسعودى وفهرست ابن النديم من ذكر لابن المقفع كتابا كهذا » . ولكنك تلاحظ أن هؤلاء جميعا لا يحاولون الاستقصاء فيما يضيفونه من الكتب لابن المقفع أو غيره أيضا . وسنرى بعد إلى أى حد يحار الباحث حين يريد فقط أن يحدد آثار رجل كابن المقفع فيتلمسها هنا وهناك ، وتوقعه المصادر فى حيرة قد لا يجد إلى الخروج منها سبيلا .

وإن نعجب فعجب أن ينسب صاحب الفهرست كتابا اسمه « مزدك » إلى ابن المقفع ويقول إن أبان ابن عبد الحميد قد نظم هذا الكتاب ، ثم لا يذكر أن لابن المقفع كتابا آخر فى «المانونية» هو هذا الكتاب الذى نحن بصدده الآن !

وأنا إذن أميل مع أستاذنا أحمد أمين إلى الشك فى نسبة الرد إلى القاسم — ولو أن من المستشرقين كثيرين لا يزالون مصرين — كالأستاذ جويدى — وربما كان لهم بعض الحق فى هــذا الإصرار — على نسبة الرد إلى القاسم رغم مافى هذا الرد نفسه من

السجع — الذى قدمت لك أمثلة منه . ومع ذلك فليس الرد نفسه هو الذى نعنى كثيراً به .

ولكنى أرى — وأنا فى هذا متفق مع المستشرقين(١)، ومع باحث آخر هو الأستاذ عباس إقبال الذى اطلع على رد القاسم بن إبراهيم إن الكتاب نفسه ينبغى أن ينسب إلى ابن المقفع ، وأنه يتفق فى أسلوبه وموضوعه مع أسلوب ابن المقفع وتفكيره . وعندى أن الفترة التى كان يتذبذب فيها صاحبنا بين المزدكية والمانوية . والإسلام — وهى فترة لاشك عصيبة — لابد أن يكون من أقل آثارها كتاب كهذا الكتاب ! وشعورى يحدثنى بأن الرجل وصل فى نهاية أمره إلى دين أيقن به واطمأن إليه . ولكنى أشك كل الشك فى أن الإسلام هو الدين الذى أنقذ الرجل من شكوكه ، وأخرجه من حيرته ، وكان يتفق وبعض الأفكار التى تملأ رأسه إذ ذاك :

وصلت إلى هذا الرأى ، ثم حدث أنى قرأت بعد ذلك مقالات لبعض المستشرقين فى زندقة ابن المقفع ، لعل آخرها وأحسنها تلك المقالة الطويلة الضافية للأستاذ غبرائيلى ، وعنوانها « مؤلفات ابن

---

(١) والأستاذ جويدى هو الذى قال فى مؤتمر ايدن : « ويجب أن يصحح القول الشائع بأن نشأة السجع متأخرة عن القرن الثالث الهجرى لأننا نصادف السجع فى عصر أقدم من ذلك بكثير ، والسجع ظاهرة عربية ممتازة عارضتها الشعوبية عن قصد ، ونص القاسم بن ابراهيم الذى يلتزم فيه السجع — والقاسم عربى — ولغة ابن المقفع السهلة التى لاسجع فيها — وابن المقفع فارسى — يصح أن يكونا برهانين على ذلك .

المقفع (١) وأحب أن تأذن لى فأقدم لك موجزاً بسيطا لما يختص فى هذا المقال القيم بالزندقة . فأنا أزعم أنه سيلق ضوءاً عظيما على هذه الناحية من نواحى ابن المقفع وهى ناحيـــة الدين . وأنه يعتبر متمما لبحثى فى زندقته ، وأنه يتقدم بنا خطوة جديدة فى هذا البحث !

وذكر الأستاذ غبرائيلى فى أول مقاله شهرة ابن المقفع بالزندقة ، واعتماد الباحثين فى ذلك على باب برزويه ، وعلى بعض روايات أشارت إلى زندقته فى كتب كالأغانى والمسعودى وابن خلكان والصفدى وكتاب التوحيد لابن بابويه القمى الشيعى (٢) . وتلك هى الناحية الإيجابية من الموضوع .

وأما الناحية السلبية منه فتدلنا فى وضوح تام على عدم اكتراث ابن المقفع بالدين ، بل تدلنا على بعض ممزوج بالشك فى أمر هذا الدين ، ويكفى أن يتهم ابن المقفع بأنه عارض القرآن (٣) .

---

(١) تجد هذه المقالة بالمجلد الثالث عشر عام ١٩٣٢ من ص١٩٧ الى ص٢٤٧ وهى مكتوبة بالايطالية. وتفضل فترجمها لى الصديق النبيل (عبدالرحمن افندى بدوى) فله منى أصدق الشكر وأعظم الثناء .

(٢) أشار إلى هذا الكتاب أستاذنا نللينو فى تعليقه على مقال غبرائيلى . وبهذا الكتاب خبر عن ابن المقفع مع ابن أبى العوجاء تراه فى طبعة بمباى سنة ١٣٢١ ص ١١٤ ـ ص ١١٧ .

(٣) انظر اعجاز القرآن للباقلانى طبعة القاهرة سنة ١٣١٥ ص ١٨ وطبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ ص ٣٥ ، وانظر فى كتاب « جامع بيان العلم وفضله » للاندلسى يوسف بن عبد البر طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ ج ٢ ص ٣٣ ، وترى عبارة طويلة نقلها أحمد بن عمر المحمصانى البيرونى فى كتابه المختصر طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ ص ١١٣ فى باب « معرفة أصول العلم » .

وأراد الأستاذ غبرائيلي بعد ذلك أن يحدد النزعة الإلحادية التي يتهم بها ابن المقفع : أهي مزدكية أم مانوية أي (ثنوية) ؟ وقال : وتلك المسألة يعوقنا عن بحثها بحثا قائما على حقائق ثابتة غموض فكرة الزندقة ، وخلو الكتب الباقية المنسوبة إلى ابن المقفع من ذكرها .

ثم عرض غبرائيلي بعد هذا لرد الإمام الزيدي — القاسم ابن إبراهيم — على ابن المقفع . وقال إن الأساتذة جويدي وليفي ، ودلافيدا ، وينبرج ، وبرجسترسر بحثوا هذه المسألة ، وأنهم يكادون يجمعون على نسبة الكتاب لابن المقفع ونسبة الرد للقاسم . وأورد للقاسم على لسان ابن المقفع عبارة تدل على أنها صادرة عن نفس القلم الذي كتب « باب برزويه » . وفي هذه العبارة يحض ابن المقفع على ألا يتعلق الانسان بعقيدة من العقائد تعلقا أعمى ، فيكون مثله في ذلك مثل الرجل الذي ينخدع بقول التاجر عن سلعته إنها خير سلعة في السوق ، ثم لا يفحص عن هذه السلعة جيداً قبل أن يقدم على شرائها .

ثم قال الأستاذ غبرائيلي (والرأي بعد ذلك يختلف في الحكم على كتاب ابن المقفع وأغراضه) . أكان هذا الكتاب رداً على القرآن ومعارضة له يقصد بها الطعن في الإسلام ؟ أم أن للكتاب معنى غير ذلك ؟ أما الأستاذ جويدي فيرى أنه رد على القرآن ، وأنه يعتبر ضرباً من معارضته . وهو لذلك يعطي أهمية كبرى لبعض تلميحات القاسم ولصيغة البدء (بحمد النور الرحمن الرحيم) . ولكن الأستاذ غبرائيلي لا يرى في كتاب ابن المقفع أنه وضع لمعارضة القرآن

— وإنه لو كان الأمر كذلك لاصطنع فيه صاحبه السجع — كما فعل ذلك مسيلمة الكذاب ورجال بعده حتى عهد المتنبى وأبى العلاء ، بل يرى الأستاذ فى صراحة أن ابن المقفع هنا لا يقصد إلى معارضة القرآن بمقدار ما يقصد إلى الدفاع عن « المانوية » .

ومن أجل ذلك يميـــل غبرائيلى إلى أن ابن المقفع كان يؤمن بالمانوية ، وأنه ربما وجد فيها يومئذ مايهدىء شيئا من ثورة نفسه التى عذبتها الشكوك ، وهى النفس التى خلفت لنا (باب برزويه) شاهدا عليها ، وهو باب إن لم يكن ابن المقفع ألفه كله ، فمن المحقق أنه تناوله بالتغيير والإضافة . ومن يدرى لعله رأى أن المانوية هى التى استطاعت فى نظره أن تحل مسألة الشر وعلاقته بالخالق ، وهى المسألة التى حار فيها رجال الأديان الموحدة — لا الأديان الثنوية ، وأن المانوية أيضا هى التى استطاعت فى نظره أن تحل مسألة أخرى من مسائل الدين وهى (القول بحرية الإرادة) وغير ذلك .

وافترض الأستاذ غبرائيلى فى مقاله هذا فرضين للتوفيق بين إيمان ابن المقفع بالمانوية من جهة ، وبين شكه فى بقية الأديان — ومنها الإسلام والمزدكية — من جهة ثانية : « أولها » نقلى بسيط وهو قول البيرونى عن ابن المقفع إنه أضاف إلى كتاب كليلة ودمنة باب برزويه « قاصداً تشكيك ضعيفى العقائد فى الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب المانية » . « وثانيهما » . وهو الأرجح — أن ابن المقفع تطور من الشك العقلى الذى عبر عنه فى باب برزويه — إلى ما يسمى فى اليونانية

« باللوغوس الثنوى » الذى فسر به مسألة الشر وعلاقته بالخالق ، وشرح به المسألة الأخرى وهى « حرية الإرادة » . ثم قال « ويجب رفض الاحتمال الثالث العكسى ، وأعنى به احتمال تطور ابن المقفع من المانوية إلى الشك ـ وذلك لأن دين آبائه لم يكن المانوية وإنما كان المزدكية .

ثم ختم غبرائيلى هذا المقال القيم بقوله ـ وفى ذلك رد على بعض ماقلناه فى مصرع ابن المقفع : « ومن المؤكد أن ابن المقفع لم يمت لأنه زنديق ولكنه مات وهو زنديق » !

وأتبع ذلك بمدح لهذا الكاتب ، ووصفه بأنه صاحب نزعة إنسانية عالية « وضمير حى حساس ، هو الذى يميز النفوس النبيلة السامية ، وهو الذى أملى عليه تلك الصفحة المرة من باب برزويه وجعله ، يضيف إلى كتاب كليلة ودمنة فصلا فى محاكمة دمنة ، وحمله على الاعتراف بقيمة الزهد واعتباره إياه تعففاً فى كتابه « الأدب الكبير » !

تلك هى مقالة غبرائيلى وهى آخر ما اطلعنا عليه من آراء الغربيين فى عقيدة ابن المقفع الدينية .

وإذن فخلاصة القول فى أمر ابن المقفع من حيث زندقته : هى أنه مرت عليه تلك الفترة العصبية من فترات حياته ـــ وهى الفترة التى كان عقله فيها موزعا بين كل هذه الأديان ـــ يحن منها إلى دينه القديم ، مسوقاً إلى ذلك بقلبه وعاطفته ، ومقتنعاً فى ذلك أيضاً بمبلغ الحضارة التى جلبها ذلك الدين القديم إلى قومه من الفرس القدماء . ثم

ينتقل عقله إلى الإسلام فيحاول أن يناقش أصوله وقواعده ، ويطيل النظر فى آيات القرآن ومواعظه ، ويفسر ما جاء به من القصص تفسيراً يوضح لنا هذه الحيرة العظيمة التى كان يضطرب فيها أيما اضطراب . ثم ينتهى من كل ذلك إلى المانوية ، فيخيل إليه أن فيها نجاته من كل هذا البلاء .

ومن يدرى لعل الرجل بعد ذلك فكر فى أن يشغل نفسه بشىء غير الدين ، فشغل نفسه فعلا بالإصلاح الاجتماعى ، الذى سنشرحه لك فى الفصل الآتى . ولكنه غاظ بذلك المنصور الذى لم يكن يروق فى نظره أن يكون هذا الكاتب الجرىء ناقداً سياسياً أو اجتماعياً إلى جانب أنه ملحد على هذا النحو . فاجتمعت لدى المنصور أسباب كثيرة تدعو إلى قتله ، فدس إليه من قتله « بتهم » أعود فأقول إن الزندقة نفسها واحدة منها !

ومهما يكن من شىء فالمدة التى قضاها ابن المقفع فى الإسلام — صح إسلامه أم كذب — كانت مدة قصيرة — ومن يدرى لو طال به العمر أى شر كان يصيب الإسلام من شكوكه ؟ وأى شر كان يصيب المسلمين من اتصاله بالملاحدة وغيرهم من أفراد الطوائف الدينية الكثيرة كالمعتزلة والدهرية وغيرهما ؟ (وبعد) فإذا كان ابن المقفع زنديقا بهذا المعنى ، فكيف يتفق ذلك ونظرته إلى المثل الأعلى الذى قلنا إننا سنفهم فلسفته الدينية والاجتماعية على أساسه ؟

الحق أن نظرة الرجل إلى هذا المثل الأعلى هى وحدها التى كانت

تسبب له كل هذه الشكوك . فكأنه كان يستعرض الأديان كلها فى ذهنه ويسأل نفسه دائماً ! أين الحق منها جميعا ؟ وأى هذه الأديان أقرب إلى الصواب منها جميعاً ؟ وهكذا .

وما الذى كنت تنتظره من عقل متحضر كعقل صاحبنا مشحون بكل هذه الملل والآراء ؟ أليس من شأنه أن يفاضل على هذا النحو ؟ أليس من شأنه أن يخضع كل شىء لسلطان العقل ؟

بلى — وذلك ما فعله ابن المقفع فيما يختص بالدين ، وسنرى أيضاً أن ذلك ما يفعله الرجل فيما يختص بالاجتماع .

الفصل الثانى

ابن المقفع والإصلاح الاجتماعى

هدأت ثائرة ابن المقفع الدينية أو كادت ، وأسلم الرجل إسلاماً صحيحاً أو غير صحيح . ولكن هذا العقل الكبير الذى لم يكن يألف الهدوء — وما كان ينبغى له أن يألفه — لم يلبث أن توجه به صاحبه إلى ناحية أخرى أسلم عاقبة وأقل خطورة على نفسه من الزندقة ، وهى ناحية الإصلاح الاجتماعى .

وكما أن صاحبنا يصدر فى تفكيره الدينى أو الفلسفى — عن عقل كانت تشغله الآراء الفارسية والنحل الفارسية قبل غيرها ، فكذلك نجده فى ناحية الإصلاح الاجتماعى يستوحى دائماً هذا العقل الذى كان يعى النظم الفارسية والتاريخ الفارسى قبل غيرهما من النظم والتواريخ ، ثم كان يحفظ هذا كله عن ظهر قلب ، ويستفيد منه فائدة ليس إلى إنكارها من سبيل .

على أن الرجل لم يكن يكفيه أن يكون حافظاً لهذا التراث الفارسى الغنى ، بل كان —كما رأيت أو سترى— يتناول هذا التراث مرة بالنقل وأخرى بالتغيير والتبديل ، حتى يلائم فى هذا كله بين العقل الفارسى الذى يكتب عنه ، وبين العقل الاسلامى الذى يكتب له .

أليس قد ترجم كثيراً من كتب السير «كالآيين نامه» والخدينامه

وكتاب تنسر — وكتاب التاج فى سير أنوشروان ؟ أليس قد عرف بهذا نظام الحكم عند الفرس — وهو نظام أمة بعيدة العهد بالحضارة ، عظيمة الحظ من الثقافة ، تعرضت لكثير من المشاكل السياسية والاجتماعية وأدلت بآرائها فى هذه المشاكل ، وحفظت كتب السير أكثر هذه الآراء .

فليس عجيباً إذن أن يكون ابن المقفع خير من يصلح لهذا المركز الاجتماعى الذى نصب نفسه له . وليس عجيباً إذن أن يضع يده فى سهولة ويسر على أكثر أمراض المجتمع فى عصره ، وأن يكون أسهل من هذا كله وأيسر عليه وصف الدواء الذى يشفى المجتمع من هذه الأمراض .

ولكن ما هذه الأمراض التى تصدى الرجل لعلاجها ، واستعان فى ذلك بالمثل الذى كان يحتذيه دائماً ويفكر فيه دائما وهو مثل « الفرس » ؟ يظهر أن هذا المرض كان يصيب فى نظر الرجل — كل المجتمع ! كان يصيب (الخلفاء) وكان يصيب (رجال البلاط) وكان يصيب (القضاة) وكان يصيب (الجند) وكان يصيب (الجباة) وكان يصيب (الشعب) أيضاً فى أخلاقه العامة ! ، فلننظر كيف شخص هذا المصلح الاجتماعى كل مرض من هذه الأمراض ؟ ثم كيف وصف له الدواء الذى رآه ؟

أما الخلفاء — أو قل أبا العباس السفاح والمنصور من هؤلاء فذنوبهما عند ابن المقفع كثيرة ، ولكنهما ذوا قوة وبطش ، وقد أطاعهما الناس وغالوا فى طاعتهما غلو الفرس فى طاعة ملوكهم ، حتى

وجد من القواد من يقول « إن أمير المؤمنين لو أمر أن نستدبر القبلة بالصلاة لسمعنا وأطعنا(١) » ! .

وليس هيناً على أحد أن يجابه كل هذا الخطر أو أن يصمد لمثل هذا البطش !

ولكن لا أقل من أن يعمل الكاتب الأريب حيلته وذكاءه إن أراد إصلاحا من هذه الناحية .

وقد فعل ذلك ابن المقفع فى كتابه (كليلة ودمنة) كما قدمنا ، وفعل شيئاً قريباً من ذلك فى كتابه (الأدب الكبير) وفى كتب أخرى وقدم للخلفاء مثلا من حياة الأكاسرة ، وحبب إليهم بطريقة غير مباشرة — أن يحتذوا هذا المثال حيناً وأن يتجنبوه حيناً آخر .

وإذا لم يكن هذا قصد الرجل ، فما الذى كان حمله على كل هذا العناء والبلاء ؟ وفيم كان حرصه على هذه التراجم التى ملأ بها آذان الناس ؟

ولعل أظهر ما كان يأخذه الكاتب على (الخلفاء) أنهم قوم يميلون إلى الغدر ، وكان خليقاً بهم أن يكونوا أمناء ، وأن بعضهم يميلون إلى البخل ، وكان خليقاً بهم أن يكونوا أسخياء ، وأنهم لا يحسنون أن يختاروا للعمل خير من يصلح له ، وأنهم يميلون إلى الانتقام والجور ، وكان أولى بهم أن يكبروا بأنفسهم عن كل ذلك ، أليس قد بالغ السفاح والمنصور فى التشفى من الأمويين وإيذائهم ؟ أليس قد أساء كل منهما معاملة الشاميين والعلويين ومن إليهم ؟

---

(١) انظر رسالة الصحابة (ضمن رسائل البلغاء) .

تلمس هذا كله فى كتب ابن المقفع السابقة وتراه فى بعضها لا يعمد إلى العبارات الصريحة ، بل يكتفى بالإشارة الخفيفة اعتماداً منه على ذكاء الخليفة كما فعل ذلك فى كتاب كليلة ودمنة ، وتراه فى بعضها الآخر لا يرى بدأ من الصراحة فيقول فى رسالة (الصحابة) بعد أن دعا الخليفة إلى العطف على أهل الشام حتى يكسبهم إلى جانبه بدلا من أن يظلوا معادين للدولة يتربصون بها — « وقد علمنا التاريخ أن الملك إذا خرج من قوم بقيت فيهم بقية يحنون إلى مجدهم القديم ، فيثورون وتكون ثورتهم سبب استئصالهم وتدويخهم» . وجاء فى هذه الرسالة أيضاً قوله : وبما يذكر به أمير المؤمنين أمر فتيان أهل بيته وبنى أمية وبنى على وبنى العباس ، فإن فيهم رجالا لو متعوا بجسام الأمور والأعمال سدوا وجوهاً وكانوا عدة لأخرى » !

وأما (رجال البلاط) . فقد ندد بهم ابن المقفع فى هذه الرسالة التى سماها باسمهم وهى « رسالة الصحابة » ويعنى بالصحابة هنا بطانة الخليفة . وكان هذا المعنى معروفاً فى ذلك العصر — كما تدل عليه كثير من الكتب التى ألفت فيه وبعده . وزعم الرجل فى رسالته هذه — أنه فى سخطه على البطانة — إنما يعبر عن آراء الناس فيهم . وأن الناس يرون فى أمر هذه البطانة عجباً ، وفى اختيار الخليفة لهم ظلماً : أما العجب فلأنهم لا يمتازون بأدب ولا حسب ، مسخوطون فى آرائهم مشهورون بفجورهم . ليس لهم فى الدولة كبير بلاء ولا عظيم غناء . وأما الظلم فلأنه يؤذن لهم مع هذا على الخليفة قبل كثير من أبناء المهاجرين والأنصار ، ويجرى عليهم الرزق أضعاف ما يجرى على

كثيرين من بنى هاشم، فدخلت المحنة بذلك على الأحساب والمروءة والنجدة والشرف. وابتعد الفضلاء عن الخليفة حتى إن قوماً من فضلاء البصرة — وفيهم ابن المقفع أتوا دار الخلافة فى أيام السفاح — فأبوا أن يزوروه لما يعلمون من بطانته ومن سيرتهم السيئة!

والرأى عند ابن المقفع أن يحسن الخلفاء اختيار بطانتهم ، لأن بطانة الخليفة كما يقول « بهاؤه وزينته ، وخاصة من عامته ، وألسنة لرعيته . لا تصلح الرعية إلا بهم ، ولا تستقيم الأمور إلا على أيديهم » ولن تكون البطانة على هذا الوجه حتى يتوفر فيهم شرطان هما : الحسب أولا والعقل مع ذلك .

والرأى عنده أيضاً أن يكون لكل واحد من هؤلاء (البطانة) عمل لا يتعداه إلى سواه . فعمل الكاتب غير عمل الحاجب غير عمل الوزير وهكذا . وتلك بيروقراطية منظمة لا تعرفها غير الحكومات المتحضرة التى لا يعهدها العرب من قبل . وصاحبنا فى هذا وذاك متأثر بمعية الفرس ورجال بلاطهم ، وقد كان هؤلاء لا يختارون إلا من الأساورة والأشراف وأبناء الملوك والأمراء . ولم يعرف عن ملوك الفرس أنهم اختاروا لبطانتهم رجالا من عامة الشعب اللهم إلا المغنين والمطربين . ثم إنه كان لكل فرد من أفراد هذه البطانة عمل — كبر أو صغر — لا يعمله أحد سواه؟

وأما (القضاة) فكان حسابهم عند الرجل عسيراً . وكان أمرهم فى نظره عجباً . فلقد عجب صاحبنا فى رسالته تلك من فوضى الأحكام وتناقض الآراء ، وذلك حتى فى القضية الواحدة ، والبلدة الواحدة ،

فكانت تستحل دماء وفروج فى ناحية من نواحى الكوفة ، وتحرم فى ناحية أخرى . وذلك تبعاً لحكم القاضى . وكان القضاه فريقين : فريق يأخذ بالسنة أو القياس ، وفريق يعمل (بالرأى) أو العقل . وهؤلاء وأولئك فى رأيه مخطئون : أما خطأ الأولين فلأمرين :

(أولهما) أنهم يطبقون على الزمن الحاضر حكما قد لا يصلح إلا للزمن الماضى محتجين فى ذلك بالسنة ، ولو كانت هذه السنة مأثورة عن « عبد الملك بن مروان أو أمير من أولئك الأمراء » !

(وثانيهما) أنهم يقعون فى خطأ التعميم . فيقولون « على الرجل ألا يكذب » ، فكأنهم يطالبونه بالصدق فى الأوقات عامة ، وينسون بذلك أن الكذب جائز فى رد ظالم عن ظلمه ونحو ذلك .

وأما خطأ العقليين فلأنهم يظلون كذلك مختلفين يعمل كل منهم برأيه ويبلغ به الأمر «أن يقول الأمر فى الجسيم — من أمر المسلمين — قولا لا يوافقه عليه أحد ، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك ، وإمضائه الحكم عليه — وهو مقر أنه رأى منه لا يحتج بكتاب ولا سنة » .

والرأى عند ابن المقفع هو أن يجعل الخليفة من نفسه مرجعاً أعلى فى هذه المسائل التى تمس القضاء . فإذا اختلف القضاة فى شىء ردوه إلى الخليفة . فنظر فيه الخليفة واستعان فى ذلك بالفقهاء . فإذا وصل بعد هذا كله إلى حكم استطاع أن ينسخ به كتبا يحفظ بعضها عنده ، ويذيع بعضها الآخر على القضاة فى الأمصار .

فإذا اجتمعت له طائفة كبيرة من هذه القضايا والأحكام ، وإذا

فعل كل خليفة من بعده مثل ذلك — تألف للحكومة فى نهاية الأمر قانون كبير لا يضل قاض باتباعه ولا يختلط على الناس أمرهم إذا اهتدوا به .

يقول أستاذنا طه حسين ، وهذه الفكرة التى يعنى الناس بها الآن لم يبتدعها ابن المقفع ، بل هى أثر من آثار الثقافة اليونانية . فقبل ابن المقفع بقرنين نشر جوستنيان قانونه وهو مجموعة القوانين الرومانية ، « ومن عادات الرومان أنه إذا انتخب الـ pretoress القضاء يصدر كل واحد منشوراً بالقواعد التى ينبغى أن يكون عليها حكم القضاء فى أثناء ولايته » (١) .

والذى أميل إليه أن هذه الفكرة — إن لم تكن من خلق ابن المقفع — فهى أثر من آثار ثقافته الفارسية قبل كل شىء ، ثم لا يمنع ذلك من أن يكون الفرس أنفسهم قد عرفوا هذه الفكرة عينها قبل ذلك عن الرومان فى أثناء الصلات الكبيرة والحروب العديدة التى وقعت بين الدولتين ، وكانت منها الحرب التى شنها عاهل الفرس وهو الملك « قباذ » على قيصر الروم — وهو هنا الإمبراطور جستنيان (٢) .

وسواء أكانت الفكرة يونانية أم فارسية ، فإن صاحبها كان موفقاً

---

(١) من حديث النثر والشعر للدكتور طه حسين ص ٧٢

(٢) (عنى جوستنيان بالقضاء وعمل على توحيده فجمع لذلك عشر نفر منهم ثمانية من كبار الدولة واثنان من نوابغ المحامين وعهد إليهم الرجوع إلى قانون سلا «Salla» وقانون اركيديوس وقانون تيودسيانوس كما عهد إليهم النظر فى الكتب القديمة والتفكير أيضا فى المسائل الواقعة . فبدأ العمل عام ٥٢٩ واستمروا فيه ثلاث سنين حتى أتموه) مختصر من كتاب The Cambridge medieaval History Vol, II p,103

فى الاهتداء إليها كل التوفيق وأنه ثار بها فى وجه الفقهاء وأهل الحديث ثورة كان لها من غير شك أعظم الأثر فيهم ، وفيمن اشتغلوا بعد ذلك بالفقه وعلم الكلام من رجال المعتزلة أو رجال القضاء .

وأما (الجند) ومعظمهم من خراسان — فقد خصهم الكاتب فى رسالة الصحابة — بجزء عظيم من تفكيره وعنايته ، وعاب عليهم أموراً كثيرة منها : الجهل وسوء الخلق ، ومنها شدة الغيرة واضطغان بعضهم على بعض ، ومنها الميل إلى الترف بسبب كثرة المال ، ومنها كثرة الزهو الذى يخشى على الدولة نفسها منه .

واقترح الكاتب على أمير المؤمنين أن يبذل جهده فى إصلاح الجند باتباع أمور :

(أولها) وأهمها ألا يولى أحداً منهم شيئاً من الخراج ، لأن ولاية الخراج مفسدة للمقاتلة ، وداعية لهم إلى البطر أحياناً ، وظلم الناس أحيانا ، والخروج على الدولة إن دعا الأمر !

(والثانى) أن ينظر الخليفة فى أمر الجند : فمن كان غير كفء للمركز الذى يشغله عزله — ومن كان منهم من بعض رؤسائه فليلتمس له مكاناً يليق به . ففى ذلك إصلاح لمن هم فوقه ، وتشجيع لمن هم دونه . وفى ذلك قتل للغيرة من نفوس المغمورين ، وحسم للزهو من نفوس الذين واتاهم الحظ وليسوا أكفاء لمن واتاهم به .

(والثالث) أن يتعهد الخليفة جنده بالتعليم والتهذيب وأن يأخذ بالقصد والتواضع ، وأن يعودهم العفة والأمانة ، وأن يجنبهم الترف

ولين العيش ، وأن يحدد لهم موعداً يأخذون فيه رواتبهم ، وأنه يتقصى أحوالهم ، ويجمع أخبارهم ، ويستعين على ذلك بالثقاة من أصحابه والمخلصين من رجاله . بذلك تنقطع شكيتهم، وتستفيد الدولة من قوتهم — وهي دولة ناشئة كبيرة الآمال كثيرة الأعداء . !

وأما (الجباة) — وعمال الخراج فقد انتقد الكاتب سلوكهم بشدة ، وصور للخليفة ظلمهم وسوء سيرتهم ومحاولة رجاله إخفاء الأمر عنه . وكان جديراً بالدولة أن تراقبهم وتضرب على أيديهم وتريح الناس منهم ، فقد ضاق الناس بهم ذرعاً . وقاسوا منهم كل بلاء .

وأشار الكاتب على الخليفة برأى علم أن تنفيذه عسير ، وأدرك أنه لايتيسر للدولة إلا بعد أن يستقر لها الأمر ويتقادم بها العهد ، ويفرغ رجاله للإصـــلاح الداخلى الذى يعود على الشعب والحكومة معاً بالخير والرخاء . نصح ابن المقفع بأن تمسح الأرض ، وتكتب أسماء الملاك فى « سجلات » ويكتب أمام كل مالك وظيفته — أى مبلغ المال الذى يؤديه للدولة على الجزء الذى يملكه . قال « فلو أن أمير المؤمنين أعمل رأيه فى التوظيف على الرساتيق والقرى والأرضين وظائف معلومة ، وتدوين الدواوين بذلك ، وإثبـــات الأصول ، حتى لايؤخذ رجل إلا بوظيفة قد عرفها وضمنها ، ولايجتهد فى عمارة إلا كان له فضلها ونفعها ، ارجونا أن يكون فى ذلك صلاح للرعية ، وعمارة للأرضين ، وحسم لأبواب الخيانة وغش العمال . وهذا أمر مؤونته شديدة ، ورجاله قليل ونفعه متأخر » !

وأما (الشعب) نفسه فليس أقل حاجة إلى الإصلاح من الجباة

والجند والقضاة . وكيف تصلح أمور الشعب إذا لم تقم على إصلاحها الحكومة ؟ وهل تصلح الرعية إلا بصلاح الراعى ؟ إن حاجة الناس إلى تقويم آدابهم وعاداتهم أشد من حاجتهم إلى طعامهم وشرابهم . وإنهم لا يصلحون بأنفسهم حتى يكون عليهم من الخاصة رقباء ومؤدبون .
« وخطر هذا جسيم فى أمرين: أحدهما برجوع أهل الفساد إلى الإصلاح ، وأهل الفرقة إلى الألفة . والأمر الآخر ألا يتحرك متحرك فى أمر من الأمور العامة إلا وعين ناصحة ترمقه ، ولا يهمس هامس إلا وأذن شفيقة تصيخ نحوه » .

وربما كانت هذه الفكرة تدل على اتصال ابن المقفع بثقافة اليونان . « إذ كان ذلك العمل معروفاً شائعاً عند اليونان ـ وهو عمل المحتسب وهو من تعهد إليه الدولة مراقبة العامة فى أنديتهم ومجالسهم وأسواقهم »(١) .

وكان صاحبنا يريد أن يؤخذ الشعب بهذا الضرب من التأديب والتهذيب ، فكان يوجه دعوته إلى الحكومة حتى تقوم من ناحيتها بهذا الواجب ، وكان فوق ذلك يوجه الخطاب للشعب نفسه داعياً أفراده إلى توثيق عرى العلاقة بين بعضهم وبعض . وهذا قوله فى كتابه (الأدب الكبير) : « احفظ قول الحكيم الذى قال : لتكن غايتك فيما بينك وبين عدوك العدل ، وفيما بينك وبين صديقك الرضا . فإن العدو خصم تقرعه بالحجة وتغلبه بالحكام . والصديق ليس بينك وبينه قاض ، فإنما حكمه رضاه » .

ورسالة ابن المقفع إلى صديقه يحيى بن زياد ورد يحيى عليه ، وعلاقة

---

(١) من حديث الشعر والنثر ص ٧٣ .

ابن المقفع بأصدقائه جميعاً كما رأيت — كل ذلك دلنا بوضوح على تقدير الرجل للصداقة، وعلى حاجة الناس فى كل زمان ومكان إلى هذا الذى يودعونه سرهم ، ويؤثرونه بمودتهم ، ويشيرون عليه فى المعضلات ، وينتظرون منه العون فى النائبات — وهو الصديق ! . ولكن أين هذا الصديق الذى يرجوه ابن المقفع ويود أن يخلطه بنفسه فإذا هو قطعة منها ، وإذا هى قطعة منه ؟ هنا تسيطر على صاحبنا فكرة المثل الأعلى فى الصديق ، كما سيطرت عليه هذه الفكرة فى غير ذلك على النحو الذى شرحت لك طرفا منه .

(وبعد) فما أثر هذه الدعوة الحارة إلى الإصلاح الاجتماعى الذى كان ينشده ابن المقفع ؟ وما نصيب كل جانب فيها من النجاح أو الفشل؟ ذلك ما نستطيع أن نتحسس الإجابة عنه فى سيرة هؤلاء جميعاً بعد وفاة الرجل وقبل وفاته ، وفى تطور الحركات الفكرية والاجتماعية منذ عهد الدولة بهذه الرسالة القيمة .

أما الخليفة المنصور فيظهر أنه لم ترق فى عينه هذه الدعوة الجريئة إلى الإصلاح ، فلم يرحب بها ، بل يظهر أنه غضب من أجلها ، أو يظهر أنه اعتبرها برنامج ثورة على الحكومة ربما استفحل خطرها بعد . ولعل هذه الدعوة التى بلغت هذا الحد من العنف والصراحة فى (رسالة الصحابة) كانت من الأسباب التى قتلت الرجل . ومن يدرى — ماذا كان يصيب الدولة من البلاء — إذا كان المنصور قد تهاون فى أمر هذه الثورة التى قام بها الكاتب الداهية ! وهل فعل روسو وفولتير وديدرو فى فرنسا أكثر من أنهم وضعوا أيديهم على مواطن الداء ، وبالغوا

للفرنسيين فى تصوير البلاء ، حتى أحس الناس يومئذ أنهم مظلومون؟ ثم كان إحساسهم بالظلم هو وحده السبب الحقيقى فى قيـــام الثورة الفرنسية ! الواقع أن المنصور كان محقاً فى خوفه من ابن المقفع . ولولم يكن المنصور رجلا عظيم الدهاء بعيد الرأى قوى الشكيمة ، لكان لهذه الدعوة شأن غير هذا الشأن . ألا نرى أنه كان من حسن حظ روسو وفولتير وكتاب الثورة الفرنسية أن ظهرت كتاباتهم فى عهد ملك طيب القلب ، قليل الشر ، مؤثر للدعة والهدوء ، هو الملك لويس السادس عشر ! ويقول المؤرخون إن عصر هذا الملك كان عصر رخاء على الفلاح ، وإن الظلم لم يبلغ فى عهده شيئاً بالقياس إلى ما بلغه فى عهد من سلفه ؟ من ملوك فرنسا !

وإذن فلا تعجب من أن يكون الفشل نصيب هذا الجانب من جوانب الإصلاح الذى أراده الكاتب ــ وأعنى به جانب الخلفاء . وهل يعقل أن يتبع المنصور نصيحة مولى كان بالأمس متهما فى دينه ، والدين هو الذى قامت عليه الدولة العباسية نفسها قبل كل شىء؟ أوهل يعقل أن يعمل المنصور بمشورة هذا المولى ، ويترك العمل بمشورة الفقهاء وأهل الحديث ــ وهم أولئك النفر المتواضعون فى إيمانهم أو الذين يتجنبون العمل بالرأى ، ويحاربون حرية العقل ، فيرضون بذلك الجبابرة من أمثال هذا الخليفة ذى الأيد ؟

ولـكن العداوة الشخصية التى بين المنصور وبين حسن ظنه بابن المقفع ، وعدلت به عن العمل بنصائحه زالت بتقدم الزمن وتعاقب الخلفاء، وبدأ هؤلاء ورجالهم يتدبرون أقوال هذا المصلح المفكر ،

وشرعوا يتحمسون لآرائه ، ولو أن حماسهم لآرائه لم يكن ظاهراً ، لخوفهم من الفقهاء ورجال الدين . وأكبر الظن أن هؤلاء الخلفاء عنوا بعد المنصور باختيار « معيتهم » . وعنيت هذه « المعية » بأمر نفسها ، فأصبحت البطانة وعلى رأسها الوزير معروفة بالعلم ، مشهوداً لها بحسن الرأى ، سباقة إلى المكرمات ، حتى كان عهد الرشيد ، وكانت صلته بالبرامكة ، فطوق هؤلاء أعناق الأمة بنعمهم ، ولهج أفراد الأمة بذكرهم ، ثم كان عهد المأمون ؛ فكان بلاطه من أرقى ما عرف فى تاريخ الملوك . وبالجملة أصبح البلاط العباسى كما يريده ابن المقفع قريب الشبه جداً من البلاط الساسانى .

وأما فى القضاء فيظهر أن الخلفاء أحسوا ضرورة العمل على إيجاد قانون يسير عليه القضاة . ولكن الفقهاء كانوا لهم بالمرصاد . وكان هؤلاء يخافون — إن هم وافقوا الخليفة على مثل هذه الفكرة أن تضعف سلطة الدين ، وأن يهجر الناس السنة ؛ وأن يبالغوا فى حرية الرأى ، وأن تؤدى بهم هذه الحرية إلى نتيجة وخيمة العاقبة . وحاول الخلفاء من جانبهم أن يوفقوا بين الرأيين ؛ وأن ينسخوا كتب الفقهاء وأهل الحديث ؛ وأن يبعثوا إلى كل مصر بنسخة من هذه الكتب ؛ لتقوم كل نسخة منها مقام القانون . وأراد المنصور أن يفعل ذلك بكتب مالك بن أنس فرفض هذا الفقيه فكرة المنصور . ثم أراد الرشيد أن يفعل ذلك أيضاً (بالموطأ) فيعلقه فى الكعبة ، ويحمل الناس على ما فيه ، وشاور مالكا فى ذلك فرفض مالك فكرة الرشيد أيضاً .

يقول أستاذنا أحمد أمين « ولسنا نجزم أن هذه المحاولات نشأت عن تقرير ابن المقفع ؛ فقد تكون تبلوراً لفكرة عمر بن عبد العزيز فى جمع الحديث . فقد كان يرى هذا الرأى ، فبتقدم الزمان رؤى جمع الحديث وجعله قانونا . وقد تكون فكرة المنصور والرشيد نتيجة العاملين معاً : فكرة جمع الحديث التى ارتآها عمر بن عبد العزيز ، وفكرة تقنين القوانين التى ارتآها ابن المقفع وهو الذى نميل إليه(١) » .

وكما أحس الخلفاء صدق الدعوة التى دعاها ابن المقفع لإصلاح القضاء ، فكذلك أحسوا صدق دعوته لإصلاح الخراج . وهذا هو الرشيد دعا رجلا من الفقهاء — هو أبو يوسف — فوضع كتاباً فى الخراج ووجه الخطاب فى مقدمته إلى الرشيد قائلا : « وقد كتبت لك ما أمرت به وشرحته لك وبينته ... وإنى لأرجو — إن عملت بما فيه من البيان — أن يوفر الله خراجك من غير ظلم مسلم ولا معاهد ، ويصلح لك رعيتك ، فإن صلاحهم بإقامة الحدود عليهم ، ورفع الظلم عنهم ، والتظالم فيما اشتبه من الحقوق عليهم(٢) » .

ولا تقل أن أبا يوسف رجل فقيه ، وإن تفكيره تفكير الرجل الذى لا عناية له بالفلسفة ، وإنه إنما يرضى بكتابه العلم أو الدين ، أو يجيب إلى ما سأله خليفة المسلمين ، ولا شأن فى ذلك للخليفة أو لأبى يوسف بابن المقفع . فالحق أنه لولا رسالة ابن المقفع لما كانت كتب أبى يوسف !

---

(١) انظر ضحى الاسلام جـ ١ ص ٢١٠ وما بعدها .

(٢) كتب الخراج لأبى يوسف ص ٦ .

وهكذا تكون الثورة وبيان أوجه النقص فى النظم القائمة واجباً على الفلاسفة والمصلحين ، ثم يكون البناء وإعادة النظر فى هذه النظم واجباً على العلماء والباحثين ! وإنما يكون البناء الحقيق دائماً فى جو هادىء يعقب الزوبعة ! وهكذا أخذ الخلفاء رويداً رويداً فى وجوه الإصلاح كلها ، وأصلحوا قليلا قليلا من شؤون الولاة والقضاة والجند وعمال الخراج ؛ وقاموا على تأديب الشعب نفسه حتى أصبحت وظيفة (المحتسب) من الوظائف الضرورية فى الدولة ، وأصبحت لا تقل فى شأنها عن وظيفة (الوزير) أو (صاحب المظالم) أو (صاحب البريد) أو غيرها من الوظائف المستحدثة .

وإذا كان الفشل نصيب ناحية من نواحى الإصلاح الذى كان ينشده ابن المقفع هى ناحية الخليفة ؛ لأن الخليفة فى عهده كان رجلا قل أن يجود التاريخ بمثله حزماً ورأياً ومنة وبطشاً ، فإن النجاح البطىء كان نصيب النواحى الأخرى من نواحى الإصلاح الذى أراده صاحبنا فكان الخلفاء يرون أنفسهم مضطرين إلى العمل بأقواله وإن لم يصرحوا — أو يشعروا — بأنهم يصدرون فى أعمالهم عن رأيه ومشورته .

الفصل الثالث

أسلوب ابن المقفع

تمهيد :

أى هذين النوعين من الأدب يسبق الآخر عادة إلى الظهور فى الأمم : الشعر أم النثر ؟ وأى هذين الفنين من فنون النثر يكون أسبق إلى الظهور عادة فى الأمم : الكتابة أم الخطابة ؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين تحل لنا كثيراً من المشكلات الأدبية القائمة فى مصر وغير مصر ، وتوفر علينا عناء كثيراً فى فهم الأدب فهما مستقيما لا عوج فيه .

وللإجابة عنهما — أتأذن لى فأصطنع لك مذهب برونتيير Brunetière فى الأدب ، وهو المذهب الذى يخضع الباحث فيه لنظرية النشوء والارتقاء ، وهى النظرية التى أحب دائماً أن أصدر عنها فى كل بحث ؟

تصور معى جماعة بدوية ناشئة فى بداية عهدها بالوجود وبداية عهدها بالتكلم ؛ كل فرد منها منصرف إلى قضاء حاجاته الساذجة ، وكل فرد فيها لا يحتاج إلا إلى نوع من التفاهم البسيط . فما عسى أن تكون أداة هذا التفاهم ؟ لا شك أنها لغة التخاطب ، وليست لغة

التخاطب شعراً ، ولاهى بالخطابة ، ولاهى بالكتابة ، ولكنها نثر غير فنى .

وإذا فرغت هذه الجماعة من التعبير عن حاجاتها الحيوية ، ووجد أفرادها أنفسهم مضطرين إلى الاتصال بعضهم ببعض ، وإلى الاتصال بغيرهم إن تيسر لهم ذلك . وكان من نتيجة هذا الاتصال أن تكونت فيهم العواطف المختلفة : يكرهون ويحبون ، ويميلون ويصدون ، ويحتقرون ويعظمون . وبإيجاز بدأت الجماعة حياة شعورية مخالفة لحياتها الأولى ـ حياة تتغلب فيها العاطفة على العقل الذى لم يكن قد نضج بعد. فبم يعبر القوم إذن عن شتى العواطف المختلفة ؟ ـ وأنت تعلم أنهم لم يزالوا أميين بعد ، وأن حياتهم لم تزل بسيطة وغير معقده ، لا شك أنهم يعبرون عنها بالشعر .

ولكن ليس بد من أن يتنازع أفراد الجماعة الواحدة على شىء ما بل ربما أدى بهم هذا التنازع إلى الحرب ، وهنا يـ ـب الشعر دوره فى إثارة العواطف وتحريك النفوس ، وهنا يتساءل الباحث: هل يستطيع الشعر وحده أن يحل كثيراً من منازعات القوم أو هل يستطيع القوم أن يستعينوا بالشعر وحده فى إقناع بعضهم بعضاً ؟ الجواب لا . فأى فنون الأدب تحتاج إليه الجماعة فى هذا الطور ؟ لاشك أنه الخطابة ، والخطابة نوع من لغة التخاطب ، ولكنه نوع جيد ممتاز .

والشعر والخطابة معاً يظلان لغة القوم فى هذه الأطوار الحيوية التى يسيطر فيها الشعور على كل شىء . وذلك حتى تدخل الجماعة ـ فى طور أخير من أطوار حياتها : فيه تتعقد الحياة ، وفيه ينضج عقل

الجماعة ، وفيه تظهر العلوم والأفكار ، وفيه تصبح الأمة محكومة بالعقل والمنطق أكثر منها محكومة بالشعور والعاطفة . وفيه يبدأ التدوين وتظهر (الكتابة) . والشعر الذى كان ضرورة أول الأمر يصبح فى هذا الطور ضرباً من الترف والزينة ، والحياة لاتستغنى عن كليهما (١).

تلك إذن هى الأطوار الأربعة التى نستطيع أن نطبقها على لغات الأمم جميعاً كاللغة اليونانية ، أو الإنجليزية أو الفرنسية ، ومنها اللغة العربية . وعلى ذلك فالظاهرة الهامة التى وصلنا إليها حتى الآن ، هى أن الأدب يكون فى أول أمره شعراً ، ثم يكون خطابة ، ثم يكون كتابة ولكل من هذه الفنون الأدبية الثلاثة زمن يكون فيه ظهور الفنون الأخرى ضعيفاً بالقياس .

وأنت تعلم أن من أظهر خصائص الشعر خاصة الوزن أو الموسيقى وأن من أظهر خصائص الخطابة — والخطابة كما قلت ضرب مهذب من ضروب الحديث العادى — كثرة الحذف ، وكثرة الإشارة ، وكثرة الخطاب ، وشيوع المخالفة فى إرجاع الضمائر .

وبيان ذلك أن الخطيب — كالمحدث — يعتمد دائماً على القرينة ، ويعتمد من أجلها على ذكاء السامع ، فيستغنى عن ذكر كثير من الجمل التى قد تنوب عنها إشاراته وحركاته ، أو نبرات صوته وملامح سحنته وهو لذلك يحذف من الجمل مالايستطيع الكاتب أن يحذفه ، لأن الكاتب لايعتمد على القرائن التى يعتمد عليها الخطيب ، ولأن الكاتب

---

(١) من حديث الشعر والنثر ص ٢٦ .

إنما يكتب للغائب عنه ، وربما كان الغائب عنه خالى الذهن من الموقف الذى يبين عنه الكاتب ، أو من الحال التى يصدر عنها فى الكتابة . وأما اعتماد الخطيب على الإشارة والخطاب فلأنها أنسب لطبيعة المحدث ولأن الشىء الذى يشير إليه الخطيب يكون دائماً قريباً منه ومن سامعيه . وأما مخالفة الخطيب فى إرجاع الضمائر ، أو عدم عنايته أحياناً بهذا الإرجاع ، كأن يقول الخطيب « إنهم » وهو لم يسبق الضمير هنا بجماعة الذكور — أو كأن يقول « أنها » وهو يقصد أن تعود على شىء ربما لم يكن يلائم هذا الضمير — نقول أما هذا النوع من العبث بالضمائر فى لغة الخطابة فعذر الخطيب فيه كذلك أنه يعتمد على ذكاء السامعين ، وأنه يعتمد أيضاً على قرينة يفهمها هو ، ويفهمها معه السامعون .

فإلى جانب الظاهرة التى وصلنا إليها — وهى أن الأدب يكون فى أول أمره شعراً ثم يكون خطابة ثم يكون كتابة ، يجب أن نلاحظ ظاهرة ثانية لا تقل أهمية عن الأولى . وخلاصة القول فى هذه الأخيرة : أن كل فن من هذه الفنون لابد أن يكون فى أول عهده بالظهور متأثراً بخصائص الفن الذى سبقه إلى الوجود الفعلى ؛ فالخطابة وهى التى قلنا إنها تأتى بعد الشعر ، لابد أن تكون فى أول أمرها كثيرة الأسجاع قصيرة الجمل ، تكاد كل جملة منها أن تكون معنى مستقلا عما قبله أو بعده وتلك خصائص الشعر بوجه عام ، وتلك صفة الوحدات أو الأبيات التى ينقسم إليها الشعر بوجه خاص ، وتظل الخطابة على هذه الحال من التقيد بلغة الشعر حتى يتقدم بها العهد وتتحرر قليلا قليلا من هذه القيود وتصبح لها مميزاتها التى تستقل بها عن الشعر جملة واحدة .

وآية ذلك — أن لغة الخطابة قبل الإسلام كانت ممتازة بالجمل القصيرة والأسجاع الكثيرة ، أو بالحكم التى وضع بعضها إلى جانب بعض ، كما توضع الأبيات من الشعر سواء بسواء ، ولعلك ذاكر خطبة قس ابن ساعدة وهى الخطبة التى قيل إن النبى سمعها منه وفيها يقول :

أيها الناس : اسمعوا وعوا ، وإذا وعيتم شيئاً فانتفعوا ، من عاش مات ، ومن مات فات ، وكل ماهو آت آت ، مطر ونبات ، ورزق وأقوات . إن فى السماء لخبراً ، وإن فى الأرض لعبراً . الخ » . أو لعلك ذاكر كذلك خطبة هانىء بن قبيصة لقومه فى يوم ذى قار :

« يامعشر بكر : هالك معذور ، خير من ناج فرور ، إن الحذر لاينجى من القدر . وإن الصبر من أسباب الظفر ، المنية ولا الدنية ، استقبال الموت خير من استدباره . الطعن فى ثغر النحور أكرم منه فى الإعجاز والظهور ، يا آل بكر قاتلوا فما للمنايا من بد » .

وكذلك الشأن فى لغة الكتابة . لاينبغى أن تصل إلى المثل الأعلى لها طفرة واحدة . بل يجب أن تظهر فيها بعض خصائص الخطابة ومن أهمها : الإيجاز والحذف والمخالفة أحياناً فى إرجاع الضمائر — أو هذه الأوصاف التى تجعل الكتابة فى أول أمرها غامضة ملتوية كثيرة التعقيد والدوران . وتظل الكتابة نفسها زماناً على هذه الحال ، حتى تتخلص رويداً رويداً من هـذه القيود والأوضاع ، وتظفر بحريتها وتصبح لها خصائصها التى تميزها عن فن الخطابة بنوع خاص .

طبق معى ذلك كله على الأمة العربية التى تعنينا هنـــا تجد تطبيقه سهلا واضحاً لامشقة فيه : فقد بدأت هذه الأمة العربية طوراً بسيطا

من أطوار حياتها ، لم تكن تحتاج فيه إلا للغة التخاطب .

ثم دخلت الأمة فى طور آخر من أطوار حياتها كثر فيه ألمها ، وكثر فيه لذتها ، وخضع فيه الناس لحكم العاطفة والشعور ، فنشأ الشعر ، ونهض هذا الفن بذكر الحروب . وذكر المحن التى تعرض لها الناس .

وكان هذا الفن الأدبى هو وحده الفن الذى يلائم تلك الحياة ، وكان هذا الفن الأدبى هو وحده تراث العصر الجاهلى الذى يقابل فى حياتك عصر الشباب .

ثم أتى الإسلام — وكأن هذه الأمة كانت قد أوشكت أن تترك هذا الشباب — تدخلت فى حياة حضرية لا بدوية ، واختلط العرب فى جزيرتهم بغيرهم من أفراد الأمم الأجنبية . ومن عادة الأمم المغلوبة أن تقص على الأمة الغالبة تاريخها القديم . طمعاً منها فى أن تدل على مجدها وعلو شأنها ، وأنها خليقة بالتكريم والتعظيم .

وفعل العرب من جانبهم مثل ذلك فأخذوا يروون لأنفسهم وللموالى شيئاً من تاريخهم قبل الإسلام ، يعرف هؤلاء أن للعرب حظاً مثل حظهم من المجد وعلو الشأن . ونشأ عن ذلك كله فن القصص أو التاريخ فكان منه (القصص الفارسى) الذى أكثر الفرس من نقله وترجمته بزعامة ابن المقفع . وكان منه (القصص العربى) الذى كان يلقى فى مجالس البصرة والكوفة . والذى نجد مثلا منه فى كتب الأدب حين تشير هذه الكتب إلى أيام العرب ، كيوم داحس والغبراء ، ويوم البسوس . ويوم الكلاب ، ويوم الفجار ، ويوم ذى قار .

وبعد الفتوح ظهر لون آخر من ألوان الحياة الأدبية كان نتيجة لأمور كثيرة : منها اصطدام الدين الإسلامى بغيره من الأديان ، ومنها حاجة المسلمين وحدهم إلى شرح دينهم شرحاً يتفق وعقولهم التى سارت منذ يومئذ فى طريقها إلى النضوج الصحيح ، وهـذا اللون الجديد من ألوان الحياة ـــ هو المحاورة والمناظرة .

ورأينا الموالى بعد هذا يعملون على أن يمكنوا لثقافتهم الأجنبية ، ورأينا العرب أنفسهم يميلون إلى الأخذ بحظ من هـذه الثقافات التى لم يعهدوا مثلها من قبل . فنشأ عن ذلك حركة الترجمة . والترجمة غير الجدل أو المحاورة أو القصص ـــ تزيد كثيراً فى معانى اللغة ، ولكنها تفسد عليها أساليبها وتكلفها فى أول الأمر عناء لاقبل لها به .

قدمت لك هذا القول لتعلم أن (النثر الفنى) بالمعنى الصحيح كان أثراً من آثار الحياة الإسلامية الجديدة وحدها ، وأن الكتابة الفنية الصحيحة كان الفرس قبل غيرهم هم الذين نهضوا بعبئها . وأنا متفق فى هذا الرأى مع أستاذنا طه حسين ، ومع الكثرة المطلقة كذلك من المستشرقين (١) .

ثم يؤسفنى أن أكون فى نفس الوقت مخالفاً للدكتور زكى مبارك(٢) ولايغضبنى أن أكون متهماً عنده أو عند غيره بإرضاء أشخاص ، مادمت مقتنعاً بينى وبين نفسى بأنى لم أسع لغيره إرضاء العلم .

---

(١) كان من أوائل القائلين بهذا الرأى الأستاذ وليم مارسيه W,Marcais الأستاذ بمدرسة اللغات الشرقية بباريس .

(٢) انظر كتابه (النثر الفنى) ص ١٣ وما بعدها .

عرض الدكتور زكى مبارك للنثر وقال إنه ليس أثراً من آثار الإسلام ، واستشهد فى ذلك بالقرآن ، فقال إنه « من صور العصر الجاهلى ، إذ جاء بلغته وتصوراته وتقاليده وتعابيره ، وهو بالرغم مما أجمع عليه المسلمون من تفرده بصفات أدبية لم تكن معروفة فى ظنهم عند العرب يعطينا صورة للنثر الجاهلى ، وإن لم يمكن الحكم بأن هذه الصورة كانت مماثلة تمام المماثلة للصـــورة النثرية عند غير النبى من الكتاب والخطباء[١] » .

ودعنا نقول مع ابن خلدون عندما قسم النثر إلى سجع ومرسل : « أما القرآن — وإن كان من المنثور — إلا أنه خارج عن الوصفين ، وليس يسمى مطلقاً ولا مسجعاً ، بل تفصيل آيات تنتهى إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها ، ثم يعاد الكلام فى الآية الأخرى بعدها ويأتى من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية . ويسمى آخر الآيات منها فواصل إذ ليست إسجاعا ، ولا هى قوافٍ[٢] » .

وهذه الحيرة التى وقع فيها ابن خلدون وغيره من المؤرخين حين عرضوا للقرآن ، وحين لم يعرفوا أين يضعونه من الأدب ، هى التى عبر عنها أستاذنا طه حسين « بكلمة حق صريحة » قال فيها : « إن القرآن ليس نثراً وليس شعراً ولكنه قرآن » . وإذا صح أن من أهم أسباب الإنتاج الأدبى المحاكاة والتقليد ، فمن هذه الناحية نستطيع أن نطمئن إلى أن القرآن لم يجد له مقلداً ولم يجد له تلميذاً . وإذن فمن

---

(١) انظر كتابه (النثر الفنى) ص ١١ وما بعدها .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٥٢٠ .

الحق أن نضع القرآن فى مقامه الخاص الذى لا يصح أن يقاس به شىء آخر [١] » .

وإذن فالقول بأن النثر الفنى أثر من آثار العصر الجاهلى بعيد عن الصواب ، فوق أنه لا يتفق ومنهجاً من مناهج البحث العلمى .

ولقد راقنى بحث عظيم كتبه أستاذنا ابراهيم مصطفى بصحيفة الجامعة[٢] وصل فيه إلى أن النحاة حين أرادوا بيان كلام العرب الذى يستشهد به علوم اللغة والنحو والصرف « جعلوا القرآن نوعا ثم الشعر والرجز ، ثم الحكمة والسجع والمثل[٣] » ثم قال « فيصح لنا أن نفهم ما نقلنا أن المتقدمين من علماء العربية لا يعرفون للعرب قبل الإسلام نثراً إلا المثل وما جرى مجراه » .

ثم لوحظ أن هذا الكلام الذى استشهد به النحاة كثرت فيه الصفات الآتية وهى : الحذف ، والإشارة ، وضمير الخطاب بنوع خاص ، وصيغ الأمر ، والنداء ، والقسم ، وأضرب التأكيد الخ . وهذه كلها من خصائص لغة الحديث أو الخطابة ، وليست من خصائص الكتابة. فدلنا ذلك على أن النثر الذى أثر عن العصر الجاهلى لم يكن غير الحديث بنوعيه « العادى » وهو لغة التخاطب ، « والممتاز » وهو لغة الخطابة.

ولا تقل إن الخطابة ليست أدباً رائعاً كالكتابة ، فإن فى هذه جمالا وروعة يأخذانك حقاً ، مثلما تأخذك الكتابة بمعانيها وعمق

---

(١) من حديث الشعر والنثر ص ١٢

(٢) عدد مايو عام ١٩١١ جـ ١ من المجلد الأول .

(٣) مقدمة خزانة الأداب البغدادى

أفكارها . من أجل ذلك وصف التاريخ العرب والرومان بالبلاغة ، ووصف اليونان والفرس بالفلسفة !

ولكن هل يفهم مما تقدم أن النثر العربي فن أجنبي ؟

نظر المستشرقون — إلى النثر العربي فوجدوا أنه نشأ فى أحضان الموالى من الفرس ، وذلك من لدن (سالم مولى هشام) وكان رئيس الديوان فى عهد هشام بن عبد الملك ، إلى زمن (عبد الحميد الكاتب) وهو رئيس الديوان فى عهد مروان بن محمد ، إلى زمن عبدالله بن المقفع ، لاحظ المستشرقون ذلك فقالوا : إن العرب إنما استعاروا فن النثر من الفرس ، ولولا هؤلاء الفرس لما عرف العرب فن النثر .

غير أن المستشرقين مخطئون فى هذا الزعم . فالواقع أن الكتابة الفنية فى الإسلام عربية الموضوع ، عربية الأسلوب إلى حد كبير . ولو لم يوجد الفرس لوجدت الكتابة العربية الفنية لوجود الدواعي التى دعت إليها . ومن هذه الدواعى نشأة الدواوين فى الإسلام ، ومنها حاجة العرب إلى كتابة التاريخ وغيره من العلوم التى ظهرت بظهور الإسلام .

صحيح أن الموالى هم الذين رعوا فن النثر فى بداية الأمر ؛ وأنهم عنوا به وبنشأته وذلك بالضبط كما ترعى المربية الأجنبية طفلا مصرياً عربياً لا أكثر ولا أقل .

وصحيح أيضاً أنه كان لهذه الرعاية الأجنبية للنثر العربى آثار لا سبيل إلى إنكارها . ومن ذلك ذيوع الثقافات الأجنبية فى هذا النثر ، وشيوع بعض الطرق الكتابية .

والألفاظ الأجنبية فيه أيضاً . ولكن ليس معنى ذلك مطلقاً أن ننظر إلى هذا النثر العربى على أنه أجنبى ، إلا كما ننظر إلى الطفل المصرى على يد مربية فرنسية أو إنجليزية على أنه طفل فرنسى أو إنجليزى ، وهو فى الحقيقة مصرى وعربى.

* * *

أطلت إذ مهدت لك بهذا القول ، ولكنى رجوت أن يعيننى ذلك على فهم (نظرية النثر الفنى) ، وعلى فهم المسألة التى تهمنا هنا ، وهى :

ما هى مكانة ابن المقفع من النثر العربى ؟

وأنت تعلم أن الرجل من أوائل الكتاب فى العربية ؛ أو قل ثانى اثنين مارسا فن الكتابة الفنية ؛ فوقع عليها عبء النهوض بها وعبء تخليصها مما يصاب به كل حى يكون فى أوله ضعيفاً يتعثر فى طريقه ؛ ويعتمد على غيره حتى يشتد ويستغنى بقوته عمن سواه !

هذان الكاتبان هما بحق أستاذا المدرسة الأولى للكتابة . وبما خلفا لنا من أدب نستطيع أن ندرك صورة للنثر الفنى الذى يميز تلاميذ هذه المدرسة . ولك بعد ذلك أن تنكر كل « كتابة فنية » سبقت هذين الرجلين :

نعم لك أن تنكر كل شىء سبقهما . ولا عبرة هنا بتلك الكتب البسيطة التى كانت تصـــدر عن النبى (ص) وأصحابه عمر وأبى بكر

وعثمان . فهي لإيجازها وبساطتها لا تقدم شيئاً في قضيتنا هذه ولا تؤخر . ولا عبرة هنا بتلك الرسائل التي تراها في كتاب نهج البلاغة منسوبة إلى الإمام علي . ومن العبث وإضاعة الوقت أن تحاول تحقيق نسبتها إلى الإمام . فقد سبقك إلى الشك فيها القدماء ومنهم (ابن أبي الحديد) في شرحه كتاب نهج البلاغة . ولا عبرة هنا بكتابة الدواوين على عهد الخلفاء الأمويين ، فأكبر الظن أنها إلى الكتابة الحسابية كانت يومئذ أقرب منها إلى الكتابة التي يعنى بها الأديب . ثم من السرف أيضاً أن نقف طويلا عند الكتب العلمية المترجمة مثل كتاب الصنعة الكيمياء » الذي قيل إن خالد بن يزيد بن معاوية المسمى « حكيم بني أمية » أمر بعض علماء اليونان بالاسكندرية فنقلوه من اللسانين اليوناني والقبطي إلى اللسان العربي ، فكان هذا كما يقول ابن النديم أول نقل في الإسلام . أو مثل كتاب الطب الذي قيل إن عمر بن عبد العزيز أمر «ماسر جويه» الطبيب المصري أن ينقله إلى العربية ؛ وأن الخليفة استخار الله أربعين يوما حتى أخرجه للناس .

لا عبرة إذن بكل ذلك هنا ولا فائدة منه — وإنما الفائدة في أن نعنى بالكتابة منذ عهدها بعبد الحميد وابن المقفع وهما أستاذا «المدرسة الكتابية الأولى» التي كان من تلاميذها كثيرون : منهم القاسم بن صبيح ، وعمارة بن حمزة ، ثم سهل بن هارون ، وأبان بن عبد الحميد اللاحقي ومن إليهم من الكتاب إلى عهد الجاحظ الذي اعتبره بحق زعيما لمدرسة أخرى من مدارس الكتابة في العربية ، هي المدرسة التي

ورثت هذا الفن بعد إذ تعب من أتوا قبلها فى تنشئته وترويضه وتذليله، كما سترى ذلك عندما نجيبك بإيجاز عن هذا السؤال :

ما هى الخصائص الفنية لتلاميذ المدرسة الكتابية الأولى ؟

أما (الأولى والثانية) من هذه الخصائص فيلهم إلى الإيجاز فى القول ، واستخدامهم الأسلوب المنطقى : فعباراتهم قليلة المؤونة ، وألفاظهم مساوية لمعانيهم ، وأسلوبهم فوق هذا كله منطقى قبل كل شىء ، فموضوع ينقسم إلى فقرات ، وفقرات تنقسم إلى جمل ذات فواصل تستطيع الوقوف فيها عند كل فاصلة . وهذا كله أو أكثره خصائص الخطابة — حين يريد الخطيب أن يؤثر فى سامعيه ، فهو يقتصد لهم فى طول الجمل حتى يرتاح ويريح ويتمكن من الضغط على كلمة والتخفيف عن أخرى ، والتقسيم المنطقى هو أظهر ما ورثه تلاميذ المدرسة الثانية التى يرأسها الجاحظ عن تلاميذ المدرسة الأولى التى يرأسها ابن المقفع وعبد الحميد .

وهكذا كان هذان الرجلان متأثرين بأسلوب الخطابة ، قيل لعبد الحميد : ما الذى مكنك من البلاغة ؟ قال حفظ كلام الأصلع — يعنى على بن أبى طالب[1] . وكان ابن المقفع يقول « شربت من الخطب رياً ، ولم أضبط لها روياً . . . » الخ .

ولك أن تقارن هاتين الخاصتين أيضاً بما تجده عند تلاميذ المدرسة التى يرأسها الجاحظ . فترى الجاحظيين مشغوفين بالأطناب ، ولهم نفس

---

(١) سرح العيون ص ٥٠ .

طويل فى الترسل ، يظهر المنطق فى كتابتهم عندما يقصدون إلى الجدل ، ويغيب هذا المنطق فى إطنابهم ، أو قل يظهر ظهوراً لا يلفت القارىء كما يلفته فى هذه العبارة لابن المقفع وهى قوله : ومن نزل به الفقر والفاقة لم يجد بدأ من ترك الحياء ، ومن ذهب حياؤه ذهب سروره . ومن ذهب سروره مقت ، ومن مقت أوذى ، ومن أوذى حزن ، ومن حزن ذهب عقله واستنكر حفظه وفهمه ، ومن أصيب فى عقله وفهمه وحفظه كان أكثر قوله وعمله فيما يكون عليه لا له (١) » . فالجاحظيون لهذا لا يميلون إلى الإيجاز الذى يمتاز به عبد الحميد وتلاميذه. ولا عبرة هنا بما قيل من « أنه لما ظهر أبو مسلم الخراسانى بدعوة بنى العباس كتب إليه عبد الحميد عن مروان كتاباً يستميله به ، وضمنه ما لو قرىء لأدى إلى وقوع الخلاف والفشل . وتبالغ الرواية فتقول : وكان الكتاب لكبر حجمه يحمل على جمل ! فلما وصل الكتاب إلى داهية خراسان أمر بإحراقه قبل أن يقرأه ، وكتب على جذاذة منه إلى مروان :

محا السيف أسطار البلاغة وانتحى
عليك ليوث الغاب من كل جانب

وظاهر أن موضع الشك هنا كبر الكتاب لا مجرد إرساله لاستمالة أبى مسلم .

وأما (الثالثة والرابعة) من خصائص هذه المدرسة فهما المبالغة فى إيراد الحكم والأمثال ، والقصد فى استخدام البديع . أما إيراد

(١) انظر فى الأدب الصغير لابن المقفع .

الحكمة والمثل فأثر من آثار الفرس ، وهو كثير واضح فى كتابات هذه المدرسة . وأما القصد فى البديع ، فلأن استخدام البديع يمثل طورا متأخرا من أطوار الكتابة ، حين تنصرف عناية الكتاب إلى اللفظ دون المعنى ، أو حين يجد هؤلاء الوقت الذى ينفقونه فى العناية باللفظ والمعنى معاً ، ولك أن تأتى على كتاب (الأدب الكبير) كله فلن تعثر فيه على أكثر من تشبيهين ظاهرين ، أما « أحدهما » فقول صاحبه ينصح السلطان بألا يستعين على أعدائه بقوم لا يثق بهم : « ولا تغرنك قوتك بهم على غيرهم ، فإنما أنت فى ذلك كراكب الأسد الذى يهابه من نظر إليه ، وهو لمركبه أهيب » . وأما « ثانيهما » فقوله فى شرح طبائع الإنسان بأنها « كامنة ككمون النار فى العود والحجر ، فإذا وجدت قادحا من غفلة أو علة استورت كما تستورى النار عند القدح فى الحطب ، ثم لا يبدأ ضررها إلا بعودها الذى كانت فيه » . على أن تشبيهات ابن المقفع فى كتابه كليلة ودمنة تشبيهات قريبة وواضحة . والكاتب نفسه كان لا يعمد إلى التشبيه إلا حين يريدك أن يظهرك — فى مهارة — على شكوكه التى تعرفها .

(والأخيرة) من صفات هذه المدرسة — وهى الصفة التى أتتها بسبب الترجمة ثم هى الصفة التى ظهرت فى كتابة « ابن المقفع » أكثر من ظهورها فى غيره ، فهى الغموض والإبهام ، فى بعض الأحيان !!

نعم الغموض والإبهام فى بعض الأحيان وكيف لا يصاب بهما أسلوب الكاتب ، وخاصة حين يكون عمله ترجمة من لغة إلى أخرى . أليس لكل لغة أسلوبها — وكثيراً ما تنضح لغة بأسلوب أخرى على

كره من المترجم أو على غير معرفة منه ؟ أليس ينفق المترجم فى الترجمة من الجهد مالو أنفقه فى التأليف اسلمت عبارته ، وواتته فكرته وعاونه ذلك على الإبانة والإفصاح ؟ من أجل ذلك أحببت أن أعرض لك أمثلة من عبارات ابن المقفع لنضعها معاً « تحت المخبار الأدبى » وأكبر الظن أن هذا المخبار سيكشف لنا عن بعض الخصائص التى ذكرتها .

فتن الناس بكتب ثلاثة من كتب ابن المقفع هى : الأدب الكبير ورسالة الصحابة وكتاب كليلة ودمنة : فهى عندهم آية البلاغة العربية ومعجزة النثر العباسى وأحب أن تبدأ معى قراءة « الأدب الكبير » فستجد الكاتب يقول فى أوله : « إنا وجدنا الناس قبلنا كانوا أعظم أجساما ، وأوفر مع أجسامهم أحلاما ، وأشد قوة ، وأحسن بقوتهم الأمور إتقانا . . . » وهذه عبارة جميلة حقا ، ولها حلاوتها وانسجامها وفيها ضرب من ضروب الإيجاز البليغ ، حين يقول « كانوا أعظم أجساما » وهو يريد أن يقول « كانوا أعظم أجساما منا » وفيها ضرب من التقسيم المريح يذكرنا دائماً بلغة الخطابة . وأمعن معى فى قراءة « الأدب الكبير » تجد بعد ذلك هذه العبارة « ووجدناهم لم يرضوا بما فازوا به من الفضل الذى قسم لهم لأنفسهم حتى أشركونا معهم فيما أدركوا من علم » . ألست معى فى أنه كان خليقا به أن يقول « ووجدناهم لم يرضوا لأنفسهم بما فازوا به من الفضل الذى قسم لهم . .) ولا تعجب من أنى ألفتك فقط إلى أن الخطأ الكتابى لا النحوى هو فى موضع قوله لأنفسهم) حتى تكون الجملة نفسها أدنى إلى الوضوح !

ثم امض معى بعد ذلك فى قراءة هذا الكتاب فستقرأ هذه العبارة : « وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور فيها مواضع لغوامض الفطن مشتقة من جسام حكم الأولين » ولاعيب فى هذه الجملة . ولكنى كنت أوثر هنا أن تكون هكذا « وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور مشتقة من جسام حكم الأولين وفيها مواضع لغوامض الفطن » . وأذهب فى تعليل ذلك إلى أن ابن المقفع رجل معان قبل أن يكون رجل ألفاظ . وإذا هم بالتعبير عن هذه المعانى ، قدم « الأهم على المهم أحياناً ، وقدم المهم على الأهم أحيانا أخرى ، وذلك وفقا لترتيب ورودها على ذهنه — كما يحدث ذلك فى لغة الحديث العادى ، لا وفق ما تتطلبه الصياغة الفنية للجمل — كما يحدث ذلك عند الكاتب الدقيق .

ودع عنك الأدب الكبير — وألق نظرة أخرى إلى كتاب كليلة ودمنة تجده يقول فى باب الأسد والثور وهو أول أبواب الكتاب « ومن أمثال ذلك أنه كان بأرض دستاوند رجل شيخ ، وكان له ثلاثة بنين ، فلما بلغوا أشدهم أسرفوا فى مال أبيهم ، ولم يكونوا احترفوا حرفة يكسبون لأنفسهم بها خيراً ، فلامهم أبوهم ووعظهم على سوء فعلهن » . والخطأ هنا فى قوله « ووعظهم على سوء فعلهم » فإن حرف الجر « على » متعلق بالفعل « لام » لا بالفعل « وعظ » . وعذر الكاتب فى ذلك سهل الفهم — وهو أن المعنى الذى يقصد إليه بقوله « وعظهم » كان أقل أهمية عنده من المعنى الذى يقصد إليه بقوله « لامهم » فقدم هذا على ذاك ، ثم لم يلتفت إلى حرف الجر .

وامض معى فى قراءة هذا الباب واصبر معى على نقد هذه العبارة

« . . وإن كان ذا مال واكتساب ، ثم لم يحسن القيام عليه أوشك المال أن يفنى ويبقى معدما » وفى هذه العبارة مأخذان أما « الأول » فمرجع الضمير فى قوله « عليه » — فهو هنا راجع إلى « الاكتساب » — والاكتساب حركة لا نقوم عليها — والكاتب يقصد أن يرجعه إلى (المال) — ولكن عود الضمير على «المال» مع توسط كلمة «اكتساب» شيء لا يوصف بأقل من البعد عن ذوق اللغة .

و « الثانى » مرجع الضمير فى (يبقى) . وهو فى الجملة راجع إلى المال ولكن لا يصح أن يبقى المال معدما — فالكاتب غفل عن إدراك مرجع الضمير ولولا ذلك لقال « ويبقى هو معدوما » أو « ويبقى صاحبه معدما » .

ولكن صفحات كتاب كهذا لا تسمح لنا بأن نمضى فى النقد على هذا النحو الذى نثقل به الوطأة على الرجل . بل إنى لأزعم أن نقد كتبه كلها بهذه الطريقة يحتاج إلى عدد كثير من الدروس يستغرق شرحها عاماً أو بعض عام فى الجامعة . وما لنا ولذلك الآن ! حسبنا أن نعلم أن مآخذ الكاتب هنا تنحصر فى شيئين لا ثالث لهما :

أولهما : تقديم كلمة وتأخير أخرى ، وحذف ثالثة وهكذا . وقد يقع ذلك لجمل أيضاً . فتأتى جملة اعتراضية مكان جملة أساسية ، أو جملة أساسية مكان أخرى اعتراضية (٢).

---

(١) كما وقع ذلك لابن المقفع فى أولى الجمل التى سقتها من كتاب كليلة ودمنة ، فكان عليه مثلا أن يقول « وكان له ثلاثة بنين لم يحترفوا حرفة يكسبون لأنفسهم بها خيراً ، فلما بلغوا أشدهم أسرفوا فى مال أبيهم » وبذلك يجعل من الجملة الاعتراضية وهى =

ثانيهما : مخالفة في إرجاع الضمير حيناً ، أو إغفال كامل عن ذكره أحياناً . وقد يوقع القارىء في الحيرة ويضطره إلى الوقوف طويلا لكي يفهم الجملة . ولا تقل ربما كان الخطأ من النسخ ، والتبعة إذن على النساخ فالواقع أني لا أرى النساخ حرفوا كلامه — وإن فعلوا فلمصلحته ، أعني أنهم حرفوه لكي يفهموه وأصلحوه ليفهمه الناس ، وكانوا يتهمون عقولهم حين لا يفهمونه ! ولا أكتمك أن هذا ما كنت أفعله في بعض كتبه ، وفي بعض جمله ، وخاصة في رسالة الصحابة ، وأنت واجد أن هذين المأخذين اليسيرين من مآخذ ابن المقفع هما من عيوب الكتابة في عهدها الأول ، حين تكون متأثرة بلغة الخطابة ، قريبة الشبه بلغة الحديث .

بل ربما كان هذا الخلل في إرجاع الضمائر راجعاً كذلك إلى الترجمة الحرفية التي كان يتقيد بها ابن المقفع في بعض الأحايين . يستدل على ذلك بما لاحظه الدكتور عبد الوهاب عزام في مقدمته لنص كليلة ودمنة ، وهو النص الذي نشرته مطبعة المعارف بالقاهرة ؟ ولعله أقدم ما وصلت إليه أيدي الباحثين من نصوص هذا الكتاب . وكان مما لاحظه الدكتور عبد الوهاب عزام على هذه الترجمة العربية للنص الفارسي لكتاب كليلة ودمنة أنها لم تخل من بعض مواضع كانت فيها ترجمة ابن المقفع حرفية بكل ما في هذه الكلمة من معنى . . ومن الأمثلة على ذلك ما يلي :

= قوله « لم يكونوا احترفوا حرفة جملة أساسية توضح السبب في إسراف البنين » وتوضيح السبب في إسرافهم أولى من التماس العذر لهم في الإسراف »

أولا : ماجاء بالصفحة السادسة من ذلك النص السالف الذكر . وفيه يقول ابن المقفع : «غلب على صاحب البيت النعاس ، وحمله النوم » . فقد لوحظ أن جملة (حمله النوم) ترجمة حرفية للجملة الفارسية (خواب أورابرد) .

ثانياً : ما جاء بالصفحة الثلاثين من قوله كذلك : « وعرفت أنى إن أوافقه على ما لا أعلم أكن كالمصدق المخدوع الذى زعموا أن جماعة من اللصوص ذهبوا إلى بيت رجل من الأغنياء . إلى آخر العبارة » . فقد لوحظ هنا أن (الذى) فى الجملة المتقدمة لا موضع لها على النسق المعروف للعبارة العربية الأسلوب ، وذلك أن ضمير الموصول يحتاج عندنا فى العربية إلى عائد يعود على هذا الموصول . وليس فى الجملة المتقدمة عائد على قوله (الذى) هنا يقول الدكتور عبد الوهاب عزام إن ابن المقفع إنما استخدم (الذى) فى العربية استخدام اللفظ « كه » التى تقابلها فى الفارسية ، و « كه » هذه لا تحتاج إلى عائد فى الفارسية .

وبعد — فقد تظن أنى قسوت على ابن المقفع — وكان على أن أنصفه ، وأنى وضعت من شأن الرجل ، وكان على أن أرفعه . والواقع أنى لم أقس على « صاحبى » ولم أذكر ما ذكرت للحط منه . ولكنى آثرت أن أضعه فى مكانته التى رضيها له التاريخ ، وأن أنزله منزلته التى يرضاها له قانون « النشوء والارتقاء » . وأنا — بعد — لا أبخسه حقه ، ولا أنكر بلاغته ، فلئن أخذت عليه مآخذين ، فإنى ذاكر أن لأسلوبه فضائل جمة ، ومحاسن عدة ، يكفى بعضها لأن ينسيك هذه المآخذ ، وأن يرغبك كثيراً فى التمتع بجمال هذا الأسلوب . وأنت تذكر

قول الذى يقول « كفى المرء نبلا أن تعد معايبه » فإذا قلنا أن لغة ابن المقفع قريبة من لغة الخطابة أو الحديث — واستشهدنا على ذلك ببعض تلك المآخذ التى لا نعرفها إلا فى لغة الخطابة أو الحديث — كان قولنا هذا إنصافا للرجل ومدحا لأسلوبه وترغيبا فى قراءته .

ولا عجب فى ذلك ، فالمقارنة السريعة بين أسلوب ابن المقفع والجاحظ ، أو بين أسلوب المدرسة الأولى والمدرسة الثانية — تدلنا على هذه الظاهرة وهى : أن فى أسلوب الأولى مسحة بدوية محببة إلى النفوس ، وميلا إلى الإيجاز خليقاً بالسادة أو من هم كالسادة بين الناس ، وأن فى أسلوب الثانية نزعة إلى الطراوة الملائمة لتقدم الحضارة ، وميلا إلى الإسهاب والإطالة الملائمة للرجل المتحضر الذى يقضى أكثر وقته قارئاً لا مستمعاً لحديث .

ومعنى ذلك أن ابن المقفع كان قريب عهد بالخطابة فى عصرها الذهبى ، شديد الاتصال بآل الأهتم وأمثالهم من أمراء العرب المشهورين بالفصاحة قبل كل شىء . فليس عجيباً إذن أن تنضح على أسلوب ابن المقفع كل خصائص الخطابة فى أرقى مظاهرها . وليس عجيباً إذن أنك حين تقرأ ابن المقفع تميل بعض الميل إلى أن تقرأه جهراً لا سراً . وأنك حين تقرأ الجاحظ — حتى فى بعض مقالات الجدل — تميل كل الميل إلى القراءة الخافتة ، كأنما تقرأ فى صحيفة من الصحف العامة لا أكثر ولا أقل .

من أجل ذلك حرص الأدباء والكتاب الذين أتوا بعد ابن المقفع على أن يحفظوا آدابه ، وأن يتخرجوا على هذه الآداب . ولم

يكن قدم العهد — وحده — دافعاً لهم على ذلك . ولكن كانت اللغة ابن المقفع كما قلت خصائص جعلت هذه اللغة فى نظرهم آية من آيات البلاغة العربية ، ومثلا أعلى للنثر العربى . فأقبلوا إقبالا شديداً على هذه اللغة ، وأفادوا منها فائدة ليس إنكارها من سبيل .

فمن سره من طلابنا وشبابنا أن يكون من أدباء العربية فيكن مما يقرؤه أدب ابن المقفع ، ومن سره منهم أن يطلع على مثل من خير أمثلة البيان العربى ، فلا يفته أن يأخذ بحظ وافر من هذا الأدب العظيم .

وأين هذا الكاتب الذى وفق فى اختيار ألفاظه كما وفق إليها ابن المقفع ؟ أين هذا الكاتب الذى انسجمت له عباراته كما انسجمت لابن المقفع ؟ الواقع أن كتابة هذا الرجل — فوق ما تمتاز به من محاسن المدرسة التى ينتمى إليها — تختص كذلك بشيئين : أولهما غزارة المعنى ، وثانيهما حلاوة اللفظ ومساواته للمعنى . وإنما اختص أسلوب الرجل بذلك لأنه جمع بين الثقافتين العربية والفارسية ، وربما كانت اليونانية ثالثة الثقافات التى يعرفها . وكما يقول صاحب كتاب الصناعتين « الاطلاع الواسع وسعة النظر فى لغة من اللغات تساعد على التوسع فى اللغة الأخرى » . ثم إن المعانى الواسعة لا يؤديها لفظ مستكره . والكاتب إذا كان من أصحاب المعانى آثر لها ألفاظاً حلوة لينة . ألا ترى أن مجموع المفردات التى يستخدمها كاتب يعرف أكثر من لغة واحدة يقل بكثير عن مجموع المفردات التى يستخدمها آخر لا يعرف غير هذه اللغة وحدها ؟ وأن مفردات الأول على قلتها أقرب إلى نفوس

القراء من مفردات الثانى على نخامتها وكثرتها . ولعل ذلك ما أراده الجاحظ بقوله « إن اللغتين إذا التقتا فى لسان واحد أدخلت كل واحدة منها الضيم على صاحبتها » .

من أجل ذلك أثر عن ابن المقفع أنه قال لبعض الكتاب : إياك والتتبع لحوشى الكلام طمعا فى نيل البلاغة ، فإن ذلك هو العى الأكبر» . وقال لآخر : « عليك بماسهل من الألفاظ مع التجنب لألفاظ السفلة » . وقيل له : ما البلاغه ؟ فقال : « التى إذا سمعها الجاهل ظن أنه يحسن مثلها » . وكان ابن المقفع كثيراً ما يقف إذا كتب . فقيل له فى ذلك . فقال : إن الكلام يزدحم فى صدرى فأقف لتخيره .

والواقع أن ابن المقفع كان يدرك البلاغة إدراكا دقيقاً بهذا المعنى والوقع أنه أنما وصف أسلوبه هو بهذا الوصف. وأكبر ظنى أن أسلوبه سيظل محبباً إليك وإلى الناس جميعاً. أما أنا فإنى واجد فى هذا الأسلوب لذة ربما لا أجدها فى أسلوب أحد سواه .

ذلك عبدالله بن المقفع الكاتب ، قول الحق ، وتلك منزلته من البلاغة العربية ، دون زيادة أو نقص . فحسبنا ذلك حديثاً عن شخص ابن المقفع ، فلنتركه إلى التحدث عن كتبه لا من الناحية الأدبية أو الفكرية ، فقد أجملنا الكلام فى هاتين الناحيتين معاً ، ولكن من الناحية العلمية ليس غير .

الباب الرابع

الفصل الأول

تحقيق آثار ابن المقفع

عرفت فى بعض الفصول السابقة أن الجاحظ كان يقول « كنت أؤلف الكتاب الكثير المعانى الحسن النظم وأنسبه إلى نفسى فلا أرى الأسماع تصغى إليه ، ولا الإرادات تيمم نحوه . ثم أؤلف ماهو أنقص منه رتبة وأقل فائدة ، وأنحله عبد الله بن المقفع أو سهل ابن هارون أو غيرهما ممن صارت أسماؤهم فى المصنفين ، فيقبلون على كتبها ، ويسارعون إلى نسخها ، لا لشىء إلا لنسبتها للمتقدمين » .

والجاحظ أيضاً . هو الذى يقول فى كتابه (البيان والتبيين) (١) ونحن لا نستطيع أن نعلم الرسائل التى فى أيدى الناس للفرس أنها صحيحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ، إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هرون ، وأبى عبد الله ، وعبد الحميد ، وغيلان ، وفلان وفلان لا يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل ويصنعوا مثل تلك السير .

فهذان نصان صريحان على أن من الكتاب والبلغاء من كان ينحل غيره كتبه ومؤلفاته طمعاً فى رواجها بين الناس . وعلى أن من الناس

(١) ج ٣ ص ١ طبعة السندوبى .

من شك فى نسبة الكثير من كتب المتقدمين إليهم وذهب إلى أنها ليست من عملهم .

من أجل ذلك لم يكن من السهل على الذين يبحثون فى كتب القدماء أن يطمئنوا إلى صحة نسبتها إليهم .

بل كان على هؤلاء الباحثين أن يحققوا صحة هذه النسبة ما استطاعوا. وإذ كان ابن المقفع من أوائل المؤلفين فى الدولة العباسية فهم أولاهم جميعاً بأن يقع الشك فى كتبه ورسائله . وإليك مثلا بسيطاً من هذا الاضطراب الذى وقع للمؤرخين فى إضافة كتب ابن المقفع إليه :

« فأولا » ينسب صاحب الفهرست [١] إلى ابن المقفع أنه صنف هذه الكتب :

(١) كتاب خداينامه فى السير .

(٢) كتاب آيين نامه فى الاضر .

(٣) كتاب كليلة ودمنة .

(٤) كتاب مزدك .

(٥) كتاب التاج فى سيرة أنو شروان .

(٦) كتاب الأدب الكبير المعروف بماقراحسيس .

(٧) كتاب الأدب الصغير .

(٨) كتاب اليتيمة فى الرسائل .

« وثانياً » ينسب ابن طيفور صاحب كتاب المنظوم والمنثور إلى ابن المقفع أنه ألف الرسالتين الآتيتين :

---

(١) ص ١١٨ .

(١) رسالة الصحابة «أو الهاشمية» التى كتبها لأبى جعفر المنصور فى التشريع .

(٢) ورسالة اليتيمة : ولسنا نعرف أهى اليتيمة التى أشار إليها صاحب الفهرست أم لا ؟

«وثالثاً» ينفرد المسعودى فى كتابه مروج الذهب بنسبة كتابين آخرين إلى ابن المقفع وهما :

(١) كتاب البنكش : فقد وردت فى مروج الذهب هذه العبارة «وأما ما كان من أفعال إسفنديار وما وصفناه فمذكور فى الكتاب المعروف بكتاب البنكش نقله ابن المقفع إلى اللسان العربى» (١) .

(٢) وكتاب النسكين أو «كتاب السكيسران» كما صححه بعض المستشرقين . قال المسعودى عند ذكره لفراسياب وكيفية قتله وحروبه وما كان بين الفرس والترك من الحروب والغارات وما كان من قتل «سياوخس» و «رستم بن دستان» فهذا كله موجود ومشروح بكتاب «السكيسران» ترجمه ابن المقفع من الفارسية الأولى إلى العربية . وفيه خبر «اسفنديار بن يستأسف بن بهراسف» وقتل «رستم ابن دستان» له ، وما كان من قتل «بهمن بن اسفنديار» ارستم ، وغير ذلك من عجائب الفرس الأولى وأخبارها . وهذا الكتاب تعظمه الفرس لما قد تضمن من خبر أسلافهم وسير ملوكهم» (٢) .

«رابعاً» ينسب محمد بن حسن بن اسفنديا مؤلف تاريخ طبرستان

---

(١) مروج الذهب ص ٤٤ .

(٢) مروج الذهب ص ١١٨ .

إلى ابن المقفع أنه صاحب كتاب « تنسر » — وهو الكتاب الذى كتبه الموبذان موبذ المعروف باسم « تنسر » على لسان « أردشير » الملك ، وسيأتى ذكر ذلك .

« خامساً » نشر « على بن أحمد الحلبى » عام ٨٤٤ هـ رسالة قال فى أولها « إنها كتاب الأدب لابن المقفع »(١). وهى رسالة محفوظة بدار الكتب المصرية بالقاهرة .

وهذا كله عدا الرسائل التى كان يكتبها الرجل إلى أصدقائه ، والتحميدات الكثيرة ، والتوقيعات العديدة التى تتناقلها كتب الأدب ، والتى كان ابن المقفع نفسه يقلد فيها صاحبه عبد الحميد وغيره من أهل صناعة الكتابة .

ولاتكتفى المصادر العربية بذلك حتى تقول عن ابن المقفع أيضاً إنه ترجم كتب المنطق . ويجمع ابن النديم والقفطى ، وابن أبى أصيبعة وصاحب كشف الظنون على ذلك .

فيقول صاعد الأندلسى فى طبقاته « إن أول علم عنى به من علوم الفلسفة هو علم المنطق والنجوم ، فأما المنطق فأول من اشتهر به فى هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسى . فإنه ترجم كتب أرسطاليس المنطقية الثلاثة ، وهى :

(١) كتاب قاطاغورياس أو المقولات العشر .
(٢) « بارى أرمينياس أو العبارة .
(٣) « أنالوطيقا أو تحليل القياس .

---

(١) رسائل البلغاء ص ١١٨ .

وذكر أنه لم يكن ترجم منها إلى وقته غير الكتاب الأول فقط . وذكروا مع ذلك أن ابن المقفـــع ترجم كتابا آخر فى المنطق هو (المدخل) المعروف باسم (إيساغوجى) تأليف « فورفوريوس الصورى » .

تلك خلاصة يسيرة لما نسب إلى ابن المقفع من كتب أدبية وعلمية كثيرة . فعلينا الآن أن نعيد النظر فى تلك الكتب ، لنعرف منها ما يصح أن نطمئن إلى نسبته إلى الرجل ومالا يصح أن نطمئن إلى نسبته أيضاً .

ولنبدأ بكتبه الأدبية . وهنا نلفت النظر إلى أن من آثار ابن المقفع ماهو موضع للخلط أو الشك . ومنها مالم يعرف عن الباحثين أنهم شكوا فى نسبته إلى الكاتب أو خلطوه بغيره من آثاره إلى اليوم .

وحسبنا فى هذا الفصل أن نمر سريعاً على ما كان من هذه الآثار موضعاً لشك الباحثين ، أو ما كان منها قد اختلط بغيره من آثار هذا الكاتب العظيم .

فما هى « رسالة الأدب » التى نشرها الحلبى ؟ وهل هى شىء غير الأدب الكبير أو اليتيمة ؟

وماهى « اليتيمة فى الرسائل » التى ذكرها صاحب الفهرست ؟

وهل هى بعينها اليتيمة التى ذكرها صاحب المنظوم والمنثور ؟

وما هو كتاب « البنكس » ؟ وما هو كتاب « النسكين » ؟

وهل وجد هذان الكتابان حقاً ؟

ثم ماهو كتاب « التاج فى سيرة أنو شروان » ؟ وهل هو كتاب التاج الذى يشير إليه ابن قتيبة ؟ وهل يمكن أن تكون له صلة بكتب أخرى سميت بهذا الاسم ؟

وما هو كتاب « مزدك » ؟ وما موضوع هذا الكتاب ؟

تلك مشاكل تعترض الباحث عن آثار ابن المقفع . ولابد له من أن ينتهى فيها إلى رأى قبل كلامه فى موضوع هذه الآثار :

فأما أن الرسالة التى نشرها الحلبى باسم « كتاب الأدب » شىء يمكن أن يكون غير الأدب الكبير أو اليتيمة فأمر لايحتاج إلى بحث . ولك أن تقرأ هذه الرسالة القصيرة فى كتاب رسائل البلغاء ، فستجد أنها ليست أكثر من طائفة من الحكم الموجزة المتفرقة التى لاصلة بين بعضها وبعض . وأنا أستبعد أن تكون رسالة قائمة بذاتها عنى بإخراجها رجل كابن المقفع ، نعلم أن لكتبه وحدة تكاد تميزها ، وذلك حتى فى كتابه « الأدب الصغير » وهو الكتاب الذى لايرى فيه القارىء أكثر من أنه طائفة من الحكم التى جمعها صاحبها من هنا وهناك . فإن القارىء مع هذا وذاك يحس بوجود صلة على الأقل بين كل طائفة من هذه الحكم المجموعة فى هذا الكتاب .

وربما كانت هذه الحكم التى أثبتها الحلبى جزءاً سقط من رسالة لابن المقفع لانعرف ماهى ؟ وربما كان ابن المقفع قد ذكر هذه الحكم فى رسالة من رسائله على سبيل الاقتباس : وذلك مثل قوله فى الأدب الصغير « وسمعت العلماء قالوا لاعقل كالتدبير ، ولاحسب كحسن الخلق ، ولاغنى كالرضا ، وليس فى الدنيا سرور يعدل صحبة الإخوان . . »

وهذه الحكم الأخيرة التي قال ابن المقفع إنه اقتبسها من كلام العلماء شبيهة بتلك الحكم التي تحتوي عليها « رسالة الأدب » التي نحن بصددها الآن . فمن هذه الرسالة : « عمل البر خير صاحب ، أحق ما صانه الرجل دينه ، الآلف للدنيا مغتر ، من ألزم نفسه ذكر الآخرة اشتغل بالعمل ، الاعتراف يؤدي إلى التوبة ، الاستماع أسلم من القول ، كمون الحقود ككمون النار في العود ، الوالي من الوزراء بمنزلة الرأس من الأعضاء .. » الخ .

ودع عنك رسالة الأدب التي نشرها الحلبي ، وانظر معي في صعوبة أخرى تعترضنا في تعرف هذه الآثار المنسوبة إلى ابن المقفع . فستجد أن جزءاً من هذه الصعوبة يأتي من أننا لا نكاد نميز بين كتاب « الأدب الكبير » الذي يعرف عند الكثرة من أدبائنا باسم « الدرة اليتيمة » . وبين كتاب « اليتيمة في الرسائل » وهو الذي نسبه صاحب الفهرست إلى ابن المقفع ، وبين كتاب « اليتيمة » الذي أضافه إليه صاحب « المنظوم والمنثور » . فأي هذه الرسائل جميعها يمكن أن يسمى « اليتيمة » فقط ؟ وأيها يمكن أن يسمى « اليتيمة في الرسائل » ؟ وأيها بعد هذا وذاك يصح أن يسمى « الأدب الكبير » وهو الذي عرّفه ابن النديم باسم « مافراحسيس » وضبطه ابن قتيبة باسم « الآداب الكبيرة » لابن المقفع ؟

الواقع أنه على الرغم منا كثيراً أن نقول إن المشتغلين عندنا بالعناية بالآداب العربية وإخراجها للقراء ، لا يكادون يكلفون أنفسهم عناءاً كبيراً في تحقيقها . ولو قد كلفوا أنفسهم شيئاً من العناء ، لرفعوا

الشبهة المحيطة بهذه الكتب ، وأراحوا الناس قليلا من متاعب الشك الذى يضطرون إليه فى مثل هذه الأبحاث !

أطلق أدباؤنا على كتاب « الأدب الكبير » اسم « الدرة اليتيمة » ولست أرى وجها لهم فى هذا الإطلاق ، وذلك لأسباب كثيرة منها :

أولا : ماذكره الباقلانى عرضا فى كتابه « إعجاز القرآن » (١) حيث قال : « وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن ، وإنما فزعوا إلى الدرة اليتيمة . وهما كتابان : أحدهما يتضمن حكما منقولة توجد عند حكماء كل أمة مذكورة بالفضل . والآخرة فى شىء من الديانات وقد تهوس فيه بمالا يخفى على متأمل .

والناظر إلى كتاب الأدب الكبير لايرى فيه فصلا أو فصولا عن الديانات .

ثانياً : ما أورده صاحب « كشف الظنون » حيث قال : « الدرة اليتيمة والجوهرة الثمينة لعبد الله ابن المقفع الأديب ؛ وهو كتاب لم يصنف فى فنـــه مثله . لخصه بعض المتصوفة وسماه « عظة الألباب وذخيرة الكتاب » وهو مرتب على إثنى عشر فصلا ، ويشتمل على الحقائق والمعانى وأخبار السادة الصالحين ، ولها مختصر آخر يسمى « باليتيمة » (٢) .

والقارىء لكتاب الأدب الكبير لايرى فيه أخباراً عن السادة

---

(١) ص ٣٥

(٢) ص ٢١٢ ج ٣

الصالحين ، ولا يرى فيه إثنى عشر فصلا كما يقول صاحب كشف الظنون .

ثالثاً : مالاحظه قبلنا الأستاذ عباس إقبال من أن صاحب الفهرست يذكر أن لابن المقفع كتابين أحدهما « الأدب الكبير » والآخر « اليتيمة في الرسائل » على أن كلامنهما مستقل عن الثانى تمام الاستقلال. ومالاحظه الأستاذ من أن ابن قتيبة فى كتابه « عيون الأخبار » يورد هذين الاسمين فى مواضع مختلفة . فيقول أحياناً « قرأت فى اليتيمة » ويقول أحيانا « قرأت فى الأدب الكبير » ثم لا يكون ما ينقله عن الأول موجوداً فى الثانى .

رابعاً : أنك حين تقابل بين ماجاء فى « الأدب الكبير » وبين ماذكره فى اليتيمة صاحب « المنظوم والمنثور » لاتجد ثم توافقاً فى المعنى . فأنت فى هذه اليتيمة التى ذكرها ابن طيفور تقرأ ضرباً من الفلسفة التى كان يصنعها ابن المقفع ، ويقسم فيها الزمان إلى أقسام بحسب صلاح الوالى أو فساده ، أو بحسب صلاح الراعى والرعية معاً أو فسادهما ، وهذا مالا تجده فى « الأدب الكبير » الذى تعرفه ، وهذا مالا يمكن أن تقول إنه جزء حذف من « الأدب الكبير » أو تدعى أنه يتمم فيه فكرة أو معنى .

وإذا كان ما اقتبسه من اليتيمة كل من ابن قتيبة وابن طيفور شيئا مخالفا فى لفظه ومعناه لما تقرؤه فى « الأدب الكبير » ، ثم إذا كانت اليتيمة نفسها مكتوبة فى شىء من الدين أو بعض أخبار الصالحين كما يقول الباقلانى وصاحب كشف الظنون — إذا كان الأمر كذلك

ففيم تسمية الأدب الكبير باسم «الدرة اليتيمة» ؟ وعلى أى نص اعتمد أدباؤنا فى هذه التسمية ؟ وكيف قالوا إن هذه التسمية ليست من عمل الكاتب ، وإنما هى عمل من جاء بعده من الكتاب والأدباء ؟

أظن أن الذى حملهم على هذه التسمية إنما هو نص وجده بعضهم فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة وفيه يقول المصنف: «ولابن المقفع أيضاً تواليف حسان منها رسالته فى الأدب والسياسة . ومنها رسالته المعروفة باليتيمة فى طاعة السلطان» .

إذن فلنتفق منذ الآن على أن الأدب الكبير شىء غير اليتيمة . ولكن ما عسى أن تكون هذه اليتيمة نفسها بعد ذلك ؟

يقول كاتب أندلسى هو يوسف بن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ فى كتابه «جامع بيان العلم وفضله»(١) مانصه :

«ومن فصل لابن المقفع فى اليتيمة قال : ولعمرى إن لقولهم ليس الدين خصومة أصلا يثبته . وصدقوا ما الدين بخصومة ، ولو كان خصومة لكان موكولا إلى الناس يثبتونه بآرائهم وظنهم ، وكل موكول إلى الناس رهينة ضياع . وما ينقم على أهل البدع إلا أنهم اتخذوا الدين رأياً ، وليس الرأى ثقة ولا حزماً ، ولا يجاوز الرأى منزلة الشك والظن إلا قريباً . ولم يبلغ أن يكون يقيناً ولا ثبتاً ، ولستم سامعين أحداً يقول لأمر قد استيقنه وعلمه : أرى أنه كذا

(١) طبعة القاهرة عام ١٣٤٦ ج ٢ ص ٣٣ كما يستفاد ذلك من بعض تعليقات نشرها أستاذنا نللينو فى عدد من أعدد الـ Rivista

وكذا . فلا أجد أحداً أشد استخفافا بدينه ممن اتخذ رأيه ورأى الرجال ديناً مفروضاً . »

وأنت ترى من هذه العبارة أن كتاب اليتيمة الذى يشير إليه هذا الكاتب الأندلسى يتحدث عن الدين ، ويتحدث عنه من حيث هو فكرة لا ينبغى أن تكون موضعاً لخصومة أوشك أو ظنون . ولمثل هذه العبارة نظير فى كتاب الأدب الصغير لابن المقفع وذلك فى قوله :

« إن الدين يسلم بالإيمان . وإن الرأى يثبت بالخصومة . فمن جعل الدين خصومة جعل الدين رأياً فقد صار شارعا . ومن كان هو يشرع لنفسه الدين فلا دين له . وقد يشتبه الدين والرأى فى أماكن لولا تشابههما لم يحتاجا إلى الفصل » .

ولسنا نستطيع مع هذا أن نقول إن اليتيمة هى كتاب الأدب الصغير بدلا من « الكبير » ، لأن عبارة أو عبارات ليست كافية لأن نحكم على مقالة أو مقالات . وحسبنا هنا أن نقول إن كتاب اليتيمة يمكن أن يكون موضوعه كلاما فى الأديان . وأن هذا الكتاب ربما كان هو اليتيمة التى أشار إليها كل من الباقلانى وابن طيفور وابن النديم وصاحب كشف الظنون . ومن يدرى لعل من الباحثين من يستطيع أن يعثر بعد على هذا الكتاب ؟

* * *

وأما الكتابان اللذان نسبهما المسعودى إلى ابن المقفع وهما كتاب « البنسكش » وكتاب « النسكين » فيرجح بعض الباحثين أن المسعودى ربما لم يوفق إلى قراءة الاسمين قراءة صحيحة .

ويزعم الأستاذ بلوشيه Blochet أن هذين الاسمين علم على كتاب واحد ، ويزعم كذلك أنهما تحريف لكلمة (البندهش) ـ ويقول ـ إن هذه الكلمة الأخيرة هي عنوان الكتاب [1] .

والأستاذ « ماركوارت » رأى في كتاب البنكش فيقول إن صحته كتاب « البيكر » ومعنى هذه الكلمة في الفارسية « القتال » . وله رأى في كتاب النسكين فيقول إن صحته كتاب « السكيسران » . أو رؤساء الساكيين نسبة إلى « سكا » وهم قوم قيل إنهم كانوا يعيشون في شرق إيران ـ بالقرب من تركستان الحالية .

أما أنا فلم أطلع بعد على هذا الكتاب ، ولا أستطيع أن أدلى فيه برأى ما ، وإن كنت لا أدرى لماذا أميل إلى رأى « ماركوات » دون رأى الباحث الأول « بلوشيه » .

* * *

وأما كتاب التاج الذى نسبه إلى ابن المقفع صاحب الفهرست ، فيظهر أن موضوعه كان تاريخياً أكثر منه أدبياً أو سياسياً . يدلنا على

---

(١) علق الاستاذ عباس إقبال على هذا بقوله « ويظهر لنا أن هذا الحدس الذى ذهب اليه بلوشيه له نصيب من الصحة . إذ أن الوصف الذى ذكره المسعودى لكتاب تاريخ القرى المشار إليه يوشك أن يتفق تماماً ومتن النسخة الفهلوية لكتاب « بندهش ثم إننا نجد في تاريخ سيستان ـ وهو مكتوب باللغة الفارسية ـ ذكراً لهذا الكتاب المسمى بالبندهش . بل نجد أيضاً أن المؤرخ نقل في تاريخه المذكور شيئاً من هذا الكتاب الذى وجدنا اسمه هكذا « كتاب ابن دهشتى كبركان » . والأقرب إلى اليقين أن اسمه هكذا « كتاب ابن دهشى كبركان » . وإنما كان من النساخ الذين لهم علم به والمرجح بعد هذا أن مؤلف تاريخ سيستان إما أنه كانت في يده نسخة عربية من هذا الكتاب . وأما أنه وجد له ذكراً في كتب أخرى » — انظر رسالة اقبال صفحة ٦٥

ذلك أن عنوانه كما ذكر فى الفهرست هو « التاج فى سيرة أنو شروان» ولقد فقد هذا الكتاب ، ويظهر أن الكثيرين شغفوا باسمه بعد موت صاحبه ، فاستعاروا هذا الاسم لكثير من مصنفاتهم . ولهذا والكثرة ما يرد فى بعض الكتب من العبارات التى يقول مؤلفوها إنها اقتبست من كتاب بهذا الاسم — لاتعجب من أن يختلط الأمر علينا كذلك بعض الشيء ، فلا نعرف أى هذه الكتب جميعها يصح أن نقول إنه كتاب التاج لابن المقفع ؟ وبعبارة أخرى : هل يصح أن يكون كتاب التاج الذى نسب إلى ابن المقفع هو الكتاب الذى نسبه المرحوم أحمد زكى باشا منذ سنوات إلى الجاحظ ؟ أو هو الكتاب الذى اقتبس منه صاحب عيون الأخبار ؟ أو هو كتاب مغاير لهذه المصنفات كلها ؟ تلك شكوك يثيرها البحث حول هذا الكتاب حين يريد الباحث نفسه أن يصل إلى رأى فيه .

أما الفرض الأول وهو أن ابن المقفع يصح أن يكون صاحب كتاب التاج الذى نسبه المرحوم زكى باشا إلى الجاحظ ، فلامبرر له ، لأننا نرجح أن موضوع الكتاب الذى نسب إلى ابن المقفع تاريخى لا أدبى . بل ربما كتب أكثره فى تاريخ ملك واحد من ملوك الفرس كما قد يدلنا عليه اسمه الذى ذكره صاحب الفهرست .

ومع ذلك فنحن لا نوافق المرحوم زكى باشا على نسبة الكتاب إلى الجاحظ . ونميل إلى موافقة المسعودى فى نسبة الكتاب إلى رجل آخر معاصر للجاحظ هو محمد بن الحرث التغلبى ، الذى يقال إنه

هدى كتابه هذا إلى الوزير « الفتح بن خاقان (١) .

وسواء أكان الكتاب للحرث التغلبي أم لغيره ، فالذى يهمنا هنا هو أنه ليس لابن المقفع ، رغم أنى أرجح كل الترجيح أن مؤلفه رجع فى تأليفه إلى مصادر عدة ليس شك فى أن « تاج » ابن المقفع واحد منها .

ويقول المستشرق أينوسترانسيف حين عرض لذكر هذا الكتاب « ولقد يكون من المحتمل أن ترجمة ابن المقفع لم تكن أولى التراجم العربية لهذا الكتاب الفارسى . فنحن نصادف عنواناً كهذا قد اتخذه لبعض التراجم كتاب آخرون عاشوا حول ذلك العصر أيضاً . ومن هؤلاء مثلا « أبو عبيدة » (٢) وأبو عبيدة هذا هو صاحب كتاب التاج والديباج ، كما يذكر ذلك القفطى وابن خلكان ، ثم هو المتوفى بين سنتى ٢٠٧ و ٢١٣ للهجرة .

ولقد قام البارون روزن Rosen بإحصاء العبارات التى وردت فى الجزء الأول من عيون الأخبار ، وهى العبارات التى يقول عنها المؤلف إنها من كتاب التاج ، فوجد أنها ثمان . وراجعت بنفسى تلك العبارات (٣) : فإذا واحدة منها تنسب إلى بعض الملوك ، سيقت مساق الأمثال . واثنتان بعدها منسوبتان إلى ابرويز . يعظ فيهما ولده وهو فى حبسه ، ورابعة فى استشارة الملك لوزرائه وطريقة ذلك . ومن

---

(١) انظر مروج الذهب للمسعودى .

(٢) التأثير الإيرانى فى الأدب الاسلامى ص ٦٧

(٣) عيون الأخبار ج ١ ص ٥ — ١١ — ١٥ — ٢٧ — ٤٥ — ٥٩ — ٨٤ — ٩٦

الأربع الباقية بعد ذلك ، ثلاث عبارات ينصح الملك فى إحداها كاتبه ، وفى الأخرى حاجبه ، وفى الثالثة خازنه على بيت المال . وأما العبارة الثامنة فنسوبة إلى بعض الكتاب يحمد فيها الله الذى جعله متصلا بالملوك ، ورفع مكانته بهم وأدخله فى ظلهم .

وأنت ترى معى أن ليس لتلك العبارات كلها كبير صلة بكسرى أنو شروان . ومن أجل هذا كان من العسير علينا أن نقطع بأن التاج الذى أشار إليه ابن قتيبة هو بعينه « التاج فى سيرة أنو شروان » الذى قال المؤرخون إن ابن المقفع ترجمه من الفهلوية إلى العربية ، ثم ضاعت الترجمة نفسها مع ما ضاع من آثار هذا الرجل العبقرى .

أما كتاب « مزدك » فقد نسب فى الفهرست إلى ابن المقفع . وقيل إن أبان بن عبد الحميد اللاحقى نظمه كما نظم كتاب كليلة ودمنة . ثم لايكاد الباحثون يعلمون عنه فوق ذلك شيئاً . ومن أجل ذلك آثرت أن أشير إليه فيما أشير إليه من الآثار التى يمكن أن تكون موضعاً للشك. ولست أدرى علام اعتمد العلامة « نولدكه » — كما نقل عنه ذلك الأستاذ براون فى كتابه تاريخ الأدب الفارسى — حين قال الأول « إنه كتاب أدب وضع للتسلية ويعتبر بمصاف كليلة ودمنة ولاتضر قراءته مسلماً » (١) .

لست أدرى — فى الحق — كيف قال هذان العالمان الكبيران ذلك . وإلى أى شىء استندا فى هذا القول . والكتاب نفسه مفقود ، ولم يكد يشير إليه مصدر من المصادر القديمة عدا الفهرست .

---

(١) رسالة ابن المقفع لخليل مردم ص ٦١ .

وغاية القول عندى فى هذا الكتاب أن اسمه قد يدل عليه . ومن يدرى لعل ابن المقفع كتبه فى الفترة التى كان يستعرض فيها الأديان ديناً ديناً ، وهو بسبيله — كما ذكرت ذلك من قبل — إلى البحث فى هذه المشكلة الهامة التى شغلته وهى مشكلة « حرية الإرادة » .

فهل صحيح أن الإنسان يعتبر حراً فى إرادته فهو مسئول حقاً عن هذه الأفعال التى تصدر عنه ، وهو يختار بنفسه ولنفسه هذه الأفعال ولا يختارها الله له ؟

يظهر أن ابن المقفع كان يلقى على نفسه حينا بعد حين مثل هذا السؤال . ويظهر أنه كان حريصا فى هذه الفترة على أن يسجل نزعاته تسجيلا دقيقا يستفيد منه فى الوصول إلى حل واضح لهذه المشكلة التى أثارها على هذا المثال .

ومن يدرى لعله ابتدأ بالإسلام وهو دين الدولة فعرضه على عقله وكتب فى فضائله ؟ ثم نظر فى المزدكية وهى دين آبائه وأجداده فكتب مثل هذا الكتاب الذى ساقنا مرة أخرى إلى الكلام فى الزندقة ومن يدرى لعله بعد ذلك لم يشأ أن يقنع بجواب عن هذه المسألة فى هاتين الديانتين ، وانتهى به الأمر إلى أن كتب « فى المانويه » . فجاءت كتابته فى هذه الديانة دالة على ارتياحه إليها ، وظفره فيها بالجواب الذى أراد ؟

ولا تعجب من أن تمر بالرجل كل هذه الأطوار فهو القائل فى كتابه الأدب الصغير « لايثبت دين المرء على حال واحدة أبداً ، ولكنه لايزال إما زائداً وإما ناقصاً » ، ثم هو القائل فى نفس

الكتاب ، وقد أتعبه الشك وأضناه العذاب ، المؤمن بشيء من الأشياء وإن كان سحراً خير ممن لا يؤمن بشيء ولا يرجو معاداً » .

فما أقرب الشبه بين ابن المقفع فى هذا الكلام وبين أحد فلاسفة الإسلام ، وكان ممن يصطنعون الشك فى تفكيرهم وفلسفتهم ، حتى كاد الشك أن يضلهم ويذهب بعقولهم ، فصاح فى نفسه قائلا : « اللهم إيمانا كإيمان العجائز » !

* * *

بقى لنا أن نأتى على كلمة أخيرة فى الفصل نقف فيها — من بعد — على كتب الرجل العلمية . وهى كتبه التى قيل إنه ترجمها فى علم المنطق عن أرسطو وفورفوريوس وأنت تعلم أن الفرس القدماء نهضوا بترجمة منطق أرسطو من اليونانية إلى الفهلوية . وأنت تعلم أن ابن المقفع هو الذى قيل إنه ترجمها من الفهلوية إلى اللسان العربى .

ولكن ما ظنك فى أن البحث الحديث ينكر على الرجل هذه النسبة . وأنه ينكر ذلك من وجهين : فهو ينكر أن كتب المنطق ترجمت من الفهلوية إلى العربيـة ، وإنما يذهب إلى أنها ترجمت من السريانية إلى العربية . وهو ينكر أن يكون ابن المقفع نفسه مترجماً لهذه الكتب ، ويقول إن الذى ترجمها إنما هو ولد ابن المقفع . وهو محمد بن عبد الله .

وصاحب هذا الرأى هو صديقنا الأستاذ پول كراوس[1] ويوافقه عليه إلا فى بعض تفاصيل — أستاذنا نللينو .

---

(١) انظر المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٢ من ص ١ — ٢٠ بمجلة المستشرقين Riuista — وانظر تعليقات أستاذنا نللينو على مقال كراوس بالعدد التالى .

وقد ذهب الأستاذ كراوس إلى أن كتب المنطق ترجمت فى الإسلام من السريانية لا الفهلوية ، وشأنها فى ذلك شأن الكتب اليونانية كلها أو أكثرها، والسريانيون هم الذين كانوا دائما حلقة الاتصال بين العرب واليونان ، بما ترجموا للعرب من كتب يونانية كثيرة ، وكان يعينهم على ترجمتها قدم عهدهم بهذه اللغة ، منذ كانوا يهبطون إقليم العراق فى العصور التى سبقت الإسلام .

ويسوق الأستاذ كراوس بعد ذلك دليلا على قضيته من أسلوب الترجمة نفسها . وليس شك أن الفرق عظيم فى الأسلوب بين ترجمة عربيـــة أخذت عن الفهلوية ، وبين ترجمة عربية كذلك أخذت عن السريانيـة . وإدراك هذا الفرق العظيم سهل على المتصلين دائما بهذه التراجم على اختلاف أصولهـا ، ولقد شرح كراوس بعد ذلك طائفة من الألفاظ التى وجدها فى الترجمة العربية ، ووصل إلى أن وجود هذه الألفاظ لابد أن يكون دليلا على أن الأصل الذى أخذت منه الترجمة سريانى لافهلوى .

ولا أستطيع أن أنهض هنا بمناقشة رأى كراوس لأننى ـــ للأسف ـــ لا أعرف السريانية ولا الفهلوية ، فأنا مضطر إلى أن أقف بك عند هذا الحد .

تلك آثار الرجل التى كانت موضعاً للشك أو الخلط . قد ألممنا بها إلماماً سريعاً ، وليست أطمع فى أن يكون مفيداً على النحو الذى

كنت تحب . فهى كلها آثار مفقودة ربما كشف البحث عنها واستفاد العلم بها يوما ما .

ولكن لايفوتنا ونحن فى نهاية طريقنا إلى تحقيق آثار هذا الكاتب أن نذكر — مع الأسف — أننا لم نصل بعد إلى معرفة آثاره ، وأنه لاينبغى أن نزعم لأنفسنا أننا قد أحصينا كل هذه الآثار !

ولعل من هذه الآثار التى لم نذكرها كتاباً لابن المقفع اسمه «توزيع الدنيا» . قيل إن الكرديزى ذكره فى كتابه «زين الأخبار»(١) ولم يتح لى أن أظفر بهذا الكتاب ، ولكن يظهر أن مؤلفه لم يفعل أكثر من أن أشار إلى أثر من آثار ابن المقفع بهذا الاسم .

وإنك لتقرأ فى كتاب «البدء والتاريخ» لأبى زايد أحمد بن سهل البلخى ، أنه يقول :

«وذكر ابن المقفع أن بادية الحجاز كانت فى الزمان الأول كلها ضياعاً ، وقرى ومساكن ، وعيوناً جارية ، وأنهاراً مطردة ، ثم صارت بعد ذلك بحراً طافياً ، تجرى فيه السفن ، ثم صارت قفراً يابساً ، ولايدرى كيف اختلف عليها الأحوال ، ولا لم تختلف إلا الله تعالى»(٢) .

ومن يدرى لعل من الباحثين بعد من يحقق الصلة بين هذه العبارة

---

(١) انظر كتاب زين الأخبار ص ٤ ، وهو الكتاب الذى نشره محمد ناظم ، وكراوس هو الذى أخبرنى أنه رآه .

(٢) انظر كتاب البدء والتاريخ لأبى زيد أحمد بن سهل البلخى نشرة دورات Huart الجزء الثانى ص ١٥٠ .

الجغرافية وبين كتاب ابن المقفع « فى توزيع الدنيا » — ولعله أن يصل بعد إلى أن هذا الكتاب المذكور يصح أن يكون مؤلفه قد وضعه فى علم الجغرافيا ، ولكن على النحو الذى كان يفهم الفرس به هذا العلم فى ذلك الوقت . !

* * *

وأحب قبل أن أترك هـذا الفصل أن نسأل : هل كان لابن المقفع شعر ؟

وقد أجاب الجاحظ عن ذلك فقال « وكان عبد الحميد الأكبر وابن المقفع مع بلاغة أقلامهما وألسنتهما لايستطيعان الشعر إلا مالايذكر مثله . وقيل لابن المقفع فى ذلك فقال : الذى أرضاه لايجيئنى ، والذى يجيئنى لا أرضاه » (١) .

والحق أن مثل ابن المقفع لم يكن ليحفل بالشعر ، وما كان ينبغى له أن يحفل بقوله . فالشعر لايتفق وعقله الكبير الذى كان على سعته يوشك أن يضيق بما فيه . وما للرجل والشعر ؟ وهو إنما يتوفر على هذا العمل الذى استأثر بكل وقته وجهده — وهو النقل من الفارسية القديمة حيناً ، والتأليف باللغة العربية التى تعلمها حيناً آخر ؟ ومن ثم غلبت عليه الكتابة — وهى فن يعتمد على العقل والمنطق أكثر من اعتماده على الشعور والعاطفة .

روى أبو تمام الطائى فى ديوانه الحماسة أن ابن المقفع رثى صديقه يحيى بن زياد الحارثى بهذه الأبيات :

---

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ١٥١ طبعة السندوبى

رزئنا أبا عمرو ولاحى مثله فلله ريب الحادثات بمن تقع
فإن تك قد فارقتنا وتركتنا ذوى خلة مافى انسداد لها طمع
فقد جر نفعا فقدنا لك أننا أمنّا على كل الرزايا من الجزع!

قال الأخفش : « والصحيح أنه رثى بها ابن أبى العوجاء » . وقال ثعلب : « والبيت الأخير يدل على مذهبهم فى أن الخير ممزوج بالشر ، والشر ممزوج بالخير » .

وعندى أنه ليس هناك مايبرر قول ثعلب . فليس هذا المعنى غريباً فى الشعر العربى . ومن يدرى لعل ابن المقفع أخذه من قول الشاعر:

وقد عزى ربيعة أن يوماً عليها مثل يومك لن يعودا

وروى له الراغب الأصبهانى فى كتابه المحاضرات قوله فى الشراب:

سأشرب ماشربت على طعامى ثلاثاً ثم أتركه صحيحاً
فلست بفارق منه أثاما ولست براكب منه قبيحا

وفى كتاب (المحاسن والأضداد) أن ابن المقفع قال :

مننت على قومى فابدوا عداوة فقلت لهم كفوا العداوة والشكر

وهذا كله عدا البيتين اللذين قالهما اسفيان حين هم بقتله على تلك الصورة المخيفة التى أشرت إليها من قبل .

وسواء أصحت نسبة هذا الشعر للرجل أم لم تصح ، فإن هذا الشعر لقلته وتفاهته لم يكن ليستحق عنايتنا فى قليل أو كثير .

فلندع شعره قل أو كثر ، وانظر فى آثاره الكتابية ونطيل النظر ، فهى وحدها الخليقة منا بالنظر والتفكير .

الفصل الثانى

بعض آثار ابن المقفع

١ ـ الأدبان الكبير والصغير　　　٢ ـ رسالة الصحابة
٣ ـ كتاب تنسر　　　٤ ـ الخداينامه
٥ ـ الآيين نامه

مر بك فى هذا البحث ذكر هذه الكتب جميعها فى غير موضع . ونريد هنا أن نعرض لكل واحد من هذه الكتب على عجل . ونريد أن ننظر إليه من حيث هو أثر أدبى أو علمى فحسب . وأنت ترى أن من هذه الكتب المذكورة مالم يزل فى أيدينا . وأن منها ماقد ضاع فلا نستطيع أن نصل إليه . وأن منها ما لم نكد نسمع به إلا فى المصادر التى أخذنا عنه . فليكن حديثنا عن هذه الكتب المذكورة بهذا الترتيب المذكور .

الأدبان الكبير والصغير :

ويظهر أن كلمتى « الكبير والصغير » وصفان الأدب ، وأنهما لاتدلان على شىء أكثر من ذلك . كما يظهر أن كلمة « الأدب » هنا هى إلى معنى التهذيب الخلقى أقرب منها إلى المعنى الذى نفهمه من كلمة « الأدب » فى الوقت الحاضر ، أو المعنى الذى كان يفهمه العباسيون من هذه الكلمة أيضاً فى القرن الثالث . وعلى الذين يبحثون فى تطور

كلمة « الأدب » ألا يفوتهم الوقوف طويلا عند الأدبين الكبير والصغير لابن المقفع . فإنهما يلقيان ضوءاً على معنى الأدب فى نهاية العصر الأموى وبداية العصر العباسى .

والمتتبع لأطوار كلمة « الأدب » منذ ظهورها يعرف أنها لم تكن تدل فى أول أمرها إلا معنى التهذيب الخلق والرياضة النفسية . قال صلى الله عليه وسلم « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » . وأثر عن شاعر من شعراء الإسلام « هو سالم بن وابصة » أنه قال :

إذا شئت أن تدعى كريماً مكرما
« أديباً » ظريفاً عاقلا ماجداً حراً
إذا ما أتت من صاحب لك زلة
فكن أنت محتالا لزلته عذراً

ثم فى العصر الأموى استعملت هذه الكلمة فى معنى التعليم — لكن على النحو الذى كان معروفاً إذ ذاك من رواية الأخبار والأشعار وأحاديث الأولين وسيرة الأبطال وما إلى ذلك ، وكان من عادة الخلفاء والولاة فى العصر الأموى أن يشخصوا الأئمة من الرواة والعلماء لتأديب أولادهم . وكان ابن المقفع نفسه — كما عرفت ذلك من قبل — أحد هؤلاء المعلمين الذين نهضوا لتأديب أولاد الأمراء . وكان الناس يقولون « أدّب فلان فلاناً » ، فيفهمون منه « علمه الأدب » ، وهذا هو النوع من العلم الذى كان شائعاً إذ ذاك — أو هو هذا النوع من الحياة التى تمتاز بحسن الخلق ورقة الشمائل وحلو الصفات .

ويظهر أن هذا المعنى الأخير هو الذى فهمه ابن المقفع من كلمة

الأدب وهو الذى وضع من أجله الأدبين اللذين نشرحهما الآن .

وآية ذلك أنهما يتناولان أموراً أخلاقية فى جوهرها ، بل آية ذلك أن ابن المقفع يظهر فيهما كأنه معلم أخلاق ، يشرح هذه الأخلاق فى كتبه شرحاً يعتمد على العقل أكثر من اعتماده على الدين . فمن قوله فى الأدب الصغير : « فعلى العاقل أن يعلم أن الناس مشتركون مستوون فى الحب لما يوافق ، والبغض لما يؤذى ، وأن هذه منزلة اتفق عليها الحمقى والأكياس » .

ومعنى ذلك أن الخلق فى رأيه أمر يتصل بالعقل قبل كل شىء . والعقل يميز بين الحسن والقبيح ، يعرفهما بطبيعته ولو لم يدل عليهما شرع أو فضيلة أو أخلاق .

ثم آية ذلك أيضا أنهما — أى الأدبين الكبير والصغير — يتناولان أموراً تاريخية أو كالتاريخية . بل إن ابن المقفع فيهما يحتذى المثل الفارسى ، ينقله إلى المسلمين خيراً مما أخذه من الفرس الأقدمين . وهو فى نقله هذا المثل يظهر بمظهر الرجل السياسى المحنك ، يحتال لحاجته احتيالا لطيفاً يدل على ذكائه وفطنته !

وفى رأى الكثيرين من الباحثين أن الأدبين الكبير والصغير ، يمكن أن يكونا مصدرين من المصادر الهامة التى نعرف منها شيئا عن السياسة الداخلية للدولة الساسانية . وفى رأيهم كذلك أننا نستطيع فى سهولة أن نقرنهما إلى كتابى « سياسة نامه » و « كابوس نامه » وما إليهما من كتب الفرس .

فأما إن الأثر الساسانى واضح فى الأدبين الكبير والصغير ، فأمر

لا يحتاج إلى برهان ، فهما يوضحان لنا بجلاء هذا العقـــل الفارسى المتحضر ، أو العقل الفارسى الذى استأثرت السياسة بأعظم حظ من تفكيره وعنايته .

وهما — أى الأدبان — يمثلان لنا كذلك حالة البلاط الساسانى — وقد كان على كل رجل فى هذا البلاط أن يتملق السلطان ويحذره ، وأن يرضى كبرياءه ويعظمه ، وأن يلين فى كلامه لمن على شاكلته من رجال البلاط ، وأن يكون مع هذا كله يقظا لأعمالهم وحركاتهم ، دقيق التقدير لنتائج هذه الأعمال والحركات !

ولكن هل كان ابن المقفع فى الأدبين ناقلا ومترجما أو كان واضعا ومؤلفا ؟

يقول فى مقدمة الأدب الصغير . وقد وضعت فى هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا ، فيها عون على عمارة القلوب وصقالها ، وتجلية أبصارها ، وإحياء للتفكير ، وإقامة للتدبير ، ودليل على محامد الأمور ، ومكارم الأخلاق » .

فهو هنا يصرح بأنه لم يفعل أكثر من أنه جمع ماراق له من كلام الناس المحفوظ .

ويقول فى الأدب الكبير إنه : « لم يجد الأولين غادروا شيئا ، يجد واصف بليغ فى صفته له مقالا لم يسبقوه إليه . . . وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور ، فيها موضع لصغار الفطن ، مشتقة من جسام حكم الأولين وقولهم . ومن ذلك بعض ما أنا كاتب فى كتابى هذا من أبواب الأدب التى يحتاج إليها الناس » .

وكأنه فى هـذه العبارة الأخرى يقول إن الأول لم يترك للآخر شيئا . أو أنه قد ترك له أشياء دقيقـــة ، هى تلك التى يشرحها الـكاتب للناس .

والذى نميل إليه — هو أن ابن المقفع فى كتابيه الأدبين ، كان ناقلا مؤلفا معا . فهو ناقل لأنه كان حريصا على أن يكثر من حكم الفرس وأمثالهم ، حتى يملأ أذهان الناس بهذه الحـكم والأمثال .

يقول مرة « احفظ قول الحـكيم الذى قال » ، ويقول فى أخرى « وسمعت العلماء قالوا » ، ويقول فى مرات كثيرة«وكان يقال»وهكذا . .

وهو مؤلف لأنه كان يعمل عقـــله فيما ينقله ، وكان له فيما ينقله غرض يرمى إليه دائما ، ولو لم يكن هذا النقل نفسه منظما كما يبدو أحياناً للقراء .

أما الأدب الصغير وحده فقسمان : مقدمة وموضوع :

فأما المقدمة فيذكر الـكاتب فيها حاجة العقل إلى الأدب ، وتأثير هذا الأدب فى إنماء العقل فيقول ، ويحسن التعبير فيما يقول : « فـكما أن الحبة فى الأرض لا تقدر على أن تخلع يبسها ، وتظهر قوتها ، وتطلع فوق الأرض بزهرتها ونضرتها ، إلا بمعونة الماء الذى يغور إليها فى مستودعها ، فيذهب عنها أذى اليبس والموت ، ويحدث لهـا بإذن الله القوة والحياة ، فـكذلك سليقة العقل مكنونة فى مغرزها من القلب ، لاقوة لها ، ولا منفعة عندها ، حتى يعتملها الأدب الذى هو نماؤها وحياتها ولقاحها » .

ثم قال : « إن الناس لايبتدعون هذا الأدب لأنهم يروونه ويحكونه

فإن أحدهم،وإن أحسن وأبلغ ، ليس زائداً على أن يكون كصاحب فصوص ، وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجانا ، فنظمه قلائد وسموطا وأكاليل ، ووضع كل فص موضعه ، وجمع إلى كل لون شبهه ، مما يزيده بذلك حسنا ، . فالأدباء بهذا — فى نظره — ليسوا أكثر من صاغة الذهب والفضة ، صنعوا فيها ما يعجب الناس من الحلى والآنية . وكالنحل وجدت ثمرات أخرجها الله طيبة ، وسلكت سبلا جعلها الله ذللا ، فصار ذلك شفاء وطعاما وشرابا منسوبا إليها ، مذكورا به أمرها وصنعتها ، .

ثم ذكر الكاتب أن العقل لا يمكنه أن يستفيد من الأدب الذى يتغذى به إلا بستة أشياء :

أولها : إيثارك الأدب بالمحبة على كل شىء سواه .

وثانيها : مبالغتك فى طلب الأدب مدفوعا بهذا الإيثار

وثالثها : تثبتك فى تخير الأدب (فكم من طالب رشد وجده والغى معا ، فاصطفى منهما الذى منه هرب ، وألفى الذى إليه سعى .

ورابعها : ثقتك بأن الذى استقر عليه رأيك سيعود عليك بالخير والنفع .

وخامسها : حفظ لهذا الذى وقع عليه اختيارك ، لأن الإنسان موكل به الغفلة والنسيان .

، وآخرها ، وضعك هذا كله موضعه اللائق به .

ثم قال الكاتب ، وبنا إلى هذا كله حاجة شديدة . . ولسنا إلى ما يمسك أرماقنا من المطعم والمشرب ، بأحوج منا إلى ما يثبت عقولنا

من الأدب ، الذى به تفاوت العقول . وليس غذاء الطعام بأسرع في نبات الجسد من غذاء الأدب فى نبات العقل » !

ثم ذكر الكاتب بعد ذلك قوله « وقد وضعت فى هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ الخ » . وإلى هنا أرى مقدمة الكتاب تنتهى ، وأن موضوع الكتاب يبتدىء .

فأما موضوع الكتاب فهو هذا الكلام الذى قال ابن المقفع إنه محفوظ ، واعتذر لك فى مقدمته عن ذلك بقوله « ومن أخذ كلاماً حسناً عن غيره ، فتكلم به فى موضوعه على وجهه ، فلا يرين عليه فى ذلك ضؤولة . فإنه من أعين على حفظ قول المصيبين وهدى للاقتداء بالصالحين ، ووفقى الأخذ عن الحكماء — ولا عليه ألا يزداد — فقد بلغ الغاية ، وليس بناقصه فى رأيه . . . ألا يكون هو استحدث ذلك وسبق إليه » .

ثم يأخذ الكاتب فى سوق الحكم والأمثال التى يريد أن يسوقها . وهنا لا يأخذ نفسه بأحكام الصلة بين هذه الحكم والأمثال . فحسب الكاتب بعد هذا أن يضيع — على حد قوله — مرجانة إلى جانب ياقوتة ! وزبرجدة إلى جانب لؤلؤة ! وأن يتألف له من ذلك أسماط وعقود ، فسمط من حكم تتعلق بالصديق ، وسمط من حكم تتعلق بالسلطان . وعقد من فكر تتعلق بالأخلاق ، وآخر من كلمات فى محاسبة النفس وهكذا . . !

وهو بين هذا كله ينتقل بك من حكمة فارسية إلى أخرى توشك أن تكون يونانية ، إلى ثالثة عليها مسحة إسلامية ، إلى رابعة ليست

شيئاً أكثر من كونها خلاصة لتجربة نفسية ، أو دينية أو سياسيه أو اجتماعية ، أو اقتصادية وهكذا !

وأما الأدب الكبير — وهو ماسماه صاحب الفهرست باسم « ماقر حسيس » — فقد ذهب الأستاذان هوفمان Hoffmann وجوستى Justi إلى أن اسمه محرف عن « مه فراجوشناس » (١) وهو كتاب بالمعنى الصحيح ، فله وحدة ، وله موضوع . والموضوع هنا — كما عرفت ذلك من قبل — مقسوم إلى قسمين : كتب أحدهما فى علاقة الراعى بالرعية ، وكتب الآخر فى علاقة الرعية بعضها ببعض . وتحدث الكاتب فيهما إلى الناس ، متأثراً إذ ذاك بنظره إلى المثل الأعلى . فجاء حديثه مثالياً فى فكرته ، ليس له نصيب من الواقع الذى نشهده . فكأنه كان بذلك يدعو الخلفاء والولاة والناس فى عصره إلى احتذاء هذا المثال وقد شرحنا هذا كله عند كلامنا عن فكرة ابن المقفع فى المثل الأعلى فليست ، بنا حاجة هنا إلى إعادة هذا الكلام .

ثم قد يكون فى الأدبين معاً أثر للثقافة اليونانية ، وقد يكون فيهما معاً مسحة إسلامية . وهذا كله إلى جانب الثقافة الفارسية الغالبة عليهما .

---

(١) عاونى زميلى الفاضل الأستاذ ابراهيم أمين فى شرح هذه الكلمة التى أطلقت على كتاب الأدب الكبير . فوصلنا إلى أنها ينبغى أن تكون مؤلفة من الكلمات : « مه » بمعنى عظيم أو كبير « فرج » : بمعنى سمو أو علو ، « شناس » . بمعنى الشرح أو فهم .

ويكون المعنى الاجمالى لهذه الكلمات شيئاً قريباً من قولنا « الكتاب الكبير فى المعارف العالية » .

وأرجو أن نكون قد وفقنا فى هذا التخريج .

يدلك على المسحة الإسلامية قوله « وأعـــدل السير أن تقيس الناس بنفسك ، فلا تأتى إليهم إلا ماترضى أن يؤتى إليك » ، فربما كان ذلك قريبا من الحديث المشهور « أحب لنفسك ماتحب لغيرك . واكره له ما تكره لها » ويدلك على النزعة اليونانية قوله « ومن العلم أن تعلم أنك لاتعلم مالاتعلم » فهو يذكر القارىء بمذهب سقراط ، وطريقته فى تعليم الناس . وقوله : « إن العاقل ينظر فيما يؤذيه ، وفيما يسره . فيعلم أن أحق ذلك بالطلب — إن كان مما يحب ، وأحقه بالاتقاء — إن كان مما يكره ، أطوله وأدومه وأبقاه ، فإذا قد أبصر . فضل الآخرة على الدنيا . وفضل سرور المروءة على لذة الهوى ، وفضل الرأى الجامع العام — الذى تصلح به الأنفس والأعقاب — على حاضر الرأى الذى يستمتع به قليلا ثم يضمحل ، وفضل الأكلات على الأكلة . والساعات على الساعة ، فإنك تلمح فى ثنايا هذا رأى أبيقور ، وهو أنه يجب أن يراعى فى تفضيل لذة على لذة — الشدة والمدة . وتفضيل اللذائذ العقلية والروحية على اللذائذ البدنية ؛ وهكذا » (١) .

ولا أريد قبل أن أترك الكلام على الأدب الكبير أن أكتم شعورى نحو كتاب قرأته — ولست أدرى لماذا أميل إلى أنه أثر من آثار ابن المقفع . بل إنى كنت أضفته إلى الرجل بالفعل — يوم تم لى كتابة هذا البحث لأول مرة منذ خمسة أعوام !

هذا الكتاب هو « عهد أردشير » . تجده مكتوبا فى الجزء الأول من « تجارب الأمم » لابن مسكويه . وهو يشغل نحواً من ثمان وعشرين

---

(١) انظر ضحى الاسلام ج ٢ ص ٢٠٣ .

صفحة من صفحات هذا الجزء (١) ثم لا يذكر ابن مسكويه ولا غيره المؤرخين فيما أعلم - مؤلفا أو مترجما لهذا الكتاب .

والذى يسترعى انتباهك من هذا « العهد » هو هذه العبارات التى تظن - ويكون لك عذر فى هذا الظن - أنها صادرة من نفس القلم الذى كتب الأدب الكبير ، أو من نفس الرجل الذى توفر على نقل مايستطيع أن يصل إليه من تراث الفرس القديم . فمن هذه العبارات قوله « ورأس السياسة أن يفتتح الوالى لمن قبله من الرعية بابين: أحدهما: باب رأفة ورحمة وبشر . . والآخر باب غلظة وخشونة وتعنت » .

ثم قوله فى نفس العهد : واعلم أنه ليس للملك أن يكذب ، لأنه لايقمر أحد على استكراهه . وليس له أن يغضب ، لأن الغضب والعداوة لقاح الشر والندامة الخ .

والكتاب نفسه بعد هذا كله صورة دقيقة لما كان عليه ملوك فارس، وفيه شرح للطريقة التى أوصى بها أردشير أن يتبعها من بعده فى توريث الملك . وهى أن يختار الملك ولياً للعهد « ثم يكتب اسمه فى أربع صحائف فيختمها بخاتمة ، فيضعها عند أربعة نفر من خيار أهل المملكة . . . فإذا هلك جمعت الكتب التى عند الرهط الأربعة فى النسخة التى عند الملك ، ففضضن جميعاً ، ثم نوه بالذى وضع اسمه فى جميعهن »

فهل هذا « العهد » من ترجمة ابن المقفع ، وهو الرجل الذى لاينبغى أن يفوته مثل هذا الفضل ؟ أو أن هذا العهد نقله رجل غير ابن المقفع،

---

(١) من صفحة ٩٩ ـ ٢٢٧ من طبعة الأوربية بالزنكوغراف .

وبما تأثر بأسلوبه وبمنهجه الذى وضعه لنفسه منذ أول الأمر ؟

لست أدرى — وإن كنت كما قلت لك أميل إلى أول الرأيين .

* * *

رسالة الصحابة :

كان ابن المقفع فى الأدبين الصغير والكبير ناقلا جامعاً أكثر منه مؤلفاً واضعاً . ولكنه فى رسالة الصحابة مؤلف ناقد ليس غير .

و « رسالة الصحابة » — والصحابة هنا بمعنى البطانة — سميت فى بعض المصادر كما رأينا باسم « الهاشمية » . وأكبر الظن أنها نسبة لبنى هاشم وهم أجداد بنى العباس . وأكبر الظن بعد ذلك أن هذه التسمية متأخرة عن عصر ابن المقفع ، وأنها من صنع المعتزلة الذين كانوا يميلون إلى هذه الطريقة فى تسمية الكتب التى كانوا يخرجونها للناس .

أما الرسالة نفسها — فقد عرفت أنها موجهة من الكاتب إلى الخليفة المنصور .

وأما أسلوب الرسالة فيظهر أنه لم يكن واضحاً كل الوضوح ، أو أنه فى وضوحه كان أقل من أسلوب الكاتب فى الأدبين الصغير والكبير . ولعل ذلك هو ما دعا الجاحظ إلى أن يعيب ابن المقفع بأنه كان مع بلاغته واقتداره — لا يحسن الجدل — (أو صنعة الكلام) . واستشهد الجاحظ فى ذلك « برسالة الصحابة » فقال عن صاحبها : « وكان يتعاطى الكلام ، ولم يكن يحسن منه قليلا ولا كثيراً . وإذا أردت أن تعتبر

ذلك إن كنت من خلص المتكلمين ومن الناظرين ، فاعتبر ذلك بأن تنظر فى آخر رسالته الهاشمية . فإنك تجده جيد الحكاية لدعوى القول رديء المدخل فى موضع الطعن عليه . وقد يكون الرجل يحسن الصنف والصنفين من العلم ، فيظن بنفسه عند ذلك أنه لا يحمل عقله على شيء إلا بعد به فيه ... » .

ولست أدرى ما الذى أشكل على الجاحظ من رسالة ابن المقفع فى الصحابة ؟ ولست أدرى لماذا يقول إن الجزء الأخير من هذه الرسالة ينهض دليلا على ضعفه فى الجدل ؟ ولا أحمل هذا كله إلا على كره الخلفاء العباسيين لابن المقفع ، ومجاراة الجاحظ لهم فى هذه الكراهية !

وأما موضوع الرسالة . فهو الإصلاح الاجتماعى . ولا أريد هنا أن أكرر فيه القول . فحسب هذا الموضوع وحده أن استأثر بفصل كامل من فصول هذا الكتاب (١) .

* * *

كتاب تنسر :

لم نكد نفرغ فى هذا الفصل إلا من آثار ابن المقفع التى بين أيدينا . غير أن هناك آثاراً غيرها نسبت إلى هذا الكاتب ، ولم نجد من الباحثين من ينكر عليه أنه صاحبها أو مترجمها . ولكنها — لسوء الحظ — بعيدة عنا ، إما لأنها موجودة فى بطون المكاتب إلى أن تحظى بالوقوع مرة فى يد باحث ينشرها للناس ، وإما لأنها فقدت تماماً حتى لا نأمل أن نعثر عليها يوما ما .

(١) انظر فصل « ابن المقفع المصلح الاجتماعى » .

« وكتاب تنسر » الذى نعرض له الآن هو من هذه الكتب التى فقدت . ولم يكد يعثر الباحثون إلا على ترجمة له ، يقال إنها نقلت من العربية إلى الفارسية الحديثة (١) .

فمن هو تنسر ؟ ولم كتب رسالته تلك ؟ ولم كتبها يومئذ ؟ وهل هو صاحب هذه الرسالة حقاً ؟ وماعسى أن تكون مشتملة عليه ؟ وهل ترجم ابن المقفع النسخة القديمة نفسها ؟

أما « تنسر » فعلم على رجل من فضلاء الفرس يقال إنه عاش فى أيام أردشير بابكان » — وهو مؤسس الأسرة الساسانية — وهى الأسرة التى اشتهرت بميلها إلى الأدب والعلم .

يقول ابن مسكويه فى كتابه تجارب الأمم ، ودبر أردشير أمر الفرس والعرب ؛ ورد نظام الملك ، وكان حازماً أريباً كثير الاستشارة بتنسر . وكان هذا (هربذا) فلم يزل يدبر أمره ، ويجتمع معه على سياسة الملك ، إلى أن أطاعه من جاوره من ملوك الطوائف » .

وعلى ذلك فقد كان تنسر موبذاً من المرابذة أو رئيساً من رؤساء الدين وذلك بين عام ٢٢٦ وعام ٢٤١ وهى المدة التى حكم فيها أردشير » وكان هذا كثيراً مايستعين بآراء تنسر فى سياسة المملكة . ويقال إن « تنسر » أيضاً هو الرجل الذى سعى سعيه حتى جمع « الأويستا » أو الكتاب المقدس عند الفرس ، ووصل باجتهاده وحسن رأيه إلى مرتبة (هربذ) أو كبير دير المجوس .

---

(١) ويقال أيضاً إن من الذين قاموا بنشر هذه الترجمة الفارسية أخيراً الأستاذ « مينوى » . ويظهر أن هذا الأستاذ عنى بهذه الترجمة عناية لابأس بها . وأنه قدم لها بتقدمة نافعة ، ونشرها بطهران عام ١٩٣٦

وينسب المؤرخون إلى ابن المقفع أنه قال فى مقدمة الترجمة العربية التى كتبها لهذا الكتاب « إن أردشير ملك الفرس — بعد أن قمع ملوك الطوائف لم يتعرض بسوء إلا لواحد منهم فقط . وهو سلطان طبرستان . وهو الملقب بـ « جسنفشاه » (١) .

ولكن يظهر أن أمير طبرستان عاد فأظهر تردداً فى خضوعه للملك أردشير ، ثم أخذ يبعث برسائل كثيرة إلى تنسر يندد فيها بأعمال الملك » فاضطر هذا الهربذ إذ ذاك إلى الرد على هذا السلطان ، مدافعاً عن أردشير بابكان ، ومبرراً أعماله وسلوكه مع ملوك الطوائف .

والذى يؤخذ من ذلك هو أن « كتاب تنسر » إنما هو رد على رسالة بعث بها الأمير الطبرستانى إليه .

فموضوع الرسالة إذن هو أردشير . أو هو ذلك الملك الذى جعلت منه القصص الفارسية بطلا للفرس ، ومثلا أعلى للسياسة والحكمة ومشرعاً أكبر للنظم والقوانين .

والرسالة نفسها إذن لابد أنها كتبت باللغة الفهلوية القديمة . ويشك الباحثون فى أن ابن المقفع كانت فى يده نفس هـــذه النسخة الفهلوية القديمة ، غير أن الأصلين الفهلوى والعربى قد ضاعا . ولم يبق من هذا الكتاب إلا ترجمة فارسية . يقال إن الذى قام بها فى الأصـــل هو بهاء الدين محمد بن حسن بن اسفنديار صاحب تاريخ طبرستان (٢) .

---

(١) انظر رسالة إقبال ص ٣٢

(٢) انظر كتاب الأشراف ص ١٠٠ وانظر كتاب تاريخ طبرستان لابن اسفنديار

ويقول الأستاذ إقبال (١) إنه رأى الترجمة الفارسية التى هى من عمل إسفنديار . وإنه وجد بها آيات وأشعاراً يظهر أن المترجم دس بها فى هذه الترجمة ، وإنه وقع فى هذه الترجمة نفسها على أغلاط كثيرة ظهر أثرها فى الترجمة الفرنسية التى اعتمدت على ترجمة ابن اسفنديار .

وأما هذه الترجمة الفرنسية الأخيرة التى ذكرها إقبال فالذى قام بها هو الأستاذ دارمستتر Darmesteter نشرها ومعها الأصل الفارسى. وكتب لها مقدمة يقال إنها جميلة وقيمة .

أما أنا فلم أقرأ « كتاب تنسر » لا بالفارسية الحديثة ولا بالفرنسية أيضاً . وأرجو مع ذلك أن يتيسر لى فى القريب العاجل قراءة هذه الترجمة . وربما عدت يومئذ إلى الحديث عنها فى كتاب غير هذا الكتاب .

ولكننى مع ذلك وفقت إلى قراءة بحث طريف حول « كتاب تنسر »، والذى قام بهذا البحث هو الأستاذ كريستنسن Christenesn فى كتابه « إمبراطورية الساسانيين » .

ذهب كريستنسن فى بحثه هذا إلى أن الكتاب الذى نسب إلى « تنسر » ينبغى أن يكون مكتوباً بعده بفترة غير قليلة ، يرجح أنها بين عامى ٥٥٧ و ٥٧٠ م . ويستدل على صدق تلك الدعوتين بشيئين : .

« أولها » أن تنسر يقول فى هذه الرسالة « إن الملك أردشير قد خفف العقوبات المفرضة على الجرائم الدينية » . وعند هذا النص

---

(١) انظر رسالته ص ٣٤

يجدر بالناقد التاريخى أن يقف قليلا ما ! . فنحن نعرف أنه كان من شريعة الفرس ، أن يحكموا بالموت على كل من يطرح وراء ظهره دين الحكومة ، أو يخالف العقيدة الرسمية فى البلاد . وطبيعى أن مثل هذا الحكم لا يكون إلا والدين الرسمى فى عهده بالقوة . حتى إذا أخذ الحماس الدينى بعد ذلك يضعف قليلا قليلا فى الناس . وأخذ هؤلاء يتسامحون فى أمر الدين ، وجاراهم فى ذلك الحكام ، أو كانوا هم الذين يجارونهم فى ذلك — فهنا نرى الحكام أنفسهم يعلنون التسامح الدينى ، ثم يأخذ هذا التسامح نفسه صبغة رسمية تخف بها العقوبات عن المارقين بعض الشىء . ولكن لا يكون ذلك طفرة واحدة ، وإنما يحتاج ذلك إلى زمن غير يسير .

ويقولون إن كسرى كان عهده عهد التسامح فى المسائل الدينية ، ويقولون إن الناس فى أيامه كانوا يتمتعون بقسط كبير من حرية الاعتقاد .

وإذن فإن تكون الرسالة منسوبة إلى عهد كسرى أنوشروان ، أولى من أن تكون منسوبة إلى عهد أردشير بابكان .

« وثانيهما » أنه يستفاد من « رسالة تنسر » أن الملك أردشير لم يشأ أن يختار وريثه من بعده ، وإنما وضع نظاماً للوراثة خلاصته : أن يترك الملك من بعده وريقات صغيرة فيها أوامر الثلاثة من كبار الدولة ، يجب أن يكون « المؤبذ موبذان » واحداً منهم . فاذا مات الملك تقدم هؤلاء الثلاثة لاختيار ولى العهد . فإن اتفقوا فذاك ، وإلا فالكلمة الأخيرة للمؤبذ موبذان .

غير أن مثل هذا التسامح حتى فى الأمور التى لها مساس بالملك ، لايتفق مطلقاً وطبيعة أردشير . وهو المؤسس الأكبر للدولة الساسانية، والذى انتزع سلطانها من أيدى ملوك الطوائف ، وتعب كثيراً فى التغلب على هؤلاء .

فكيف لمثل هذا الملك أن يختط لوراثته خطة كهذه لاتوصف إلا بأنها تهاون فى أمر الملكية نفسها ؟ وهل تتفق مثل هذه القاعدة وطبائع المكونين للدول ، والحريصين على أن تبقى بعدهم ثابتة القواعد متينة البنيان ؟

والمؤرخون يحدثوننا أن أردشير الملك قد اختار وريثه من بعده . وقد يؤخذ من « عهد أردشير » الذى أشرت إليه فى نهاية الكلام عن « الأدب الكبير » أن أردشير كان حريصاً على ألا يختلف الناس فى أمر وريثه من بعده ، فتكتم الأمر تكتما شديداً ، وعهد إلى الأشراف أن يقوموا على تنصيبه فى صبيحة اليوم الذى يموت فيه .

وعلى هذا النحو من التدليل ذهب الأستاذ كريستنسن إلى إثبات مازعمه من أن هذا الكتاب « لابد أن يكون مكتوباً بعد مسير كسرى الأول نحو الشرق . . . ولكن قبل استيلائه على اليمن ، وترجع هذه الحوادث كلها إلى الفترة التاريخية التى تقع بين عامى ٥٥٧ ، ٥٧٠ »(١).

وختم الأستاذ كريستنسن كلامه بأن ذكر أن الأستاذ « ماركوارت »

---

(١) L'Empire de Sassanides (Copenhagen) 1894

وصل بطريقة غير طريقتـــه إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها فى هذا البحث .

* * *

الخداينامة :

لم يكتف ابن المقفع بنقل تلك الكتب السابقة جميعها ، حتى نقل كتاباً آخر فى تاريخ الفرس ، ربما كان من أعظم الكتب التى فخروا بها قديماً ، وهو الكتاب الذين يقولون إن اسمه بالبهلوية « خداينامك » ، وترجمتها بالعربية « كتاب الملوك » أو كتاب السادة » أو نحو ذلك .

ماهى الخداينامة ؟ وما محتوياتها ؟ ومن عسى أن يكون المؤلف الحقيقى لها ؟ ومتى كان تأليفها ؟ .

أما الخداينامه فالظاهر أنها كانت مجموعة كبيرة من الأساطير ، ليس من شك فى أنها اختلطت بكثير من الشرائع الزرادشتية والقصص اليونانية التى كان يقوم على ترجمتها السريان .

وأما موضوع الخداينامة فيقولون إنه فى سيرة ملوك فارس ، وأنه قد امتزج فى السيرة التاريخان الخرافى والحقيقى ، واشتد هذا المزج حتى كان من العرب والفرس الذين اطلعوا على هذا الكتاب من ظنوا أن ارستم وغيره من الأشخاص الخرافين وجوداً حقيقياً كوجود سابور وغيره من الأشخاص الحقيقيين » (١) .

ويقال إن هذا التاريخ يبدأ من عهد أول ملك خرافى من ملوك

(١) انظر مقدمه الأستاذ نولدكه لتاريخ الطبرى .

فارس وهو الملك «كيومرت» وينتهي إلى عهد كسرى الثانى وهو كسرى أبرويز .

ولكن متى كتب هذا التاريخ ؟ ومن هو هذا الشخص الذى أتمه بعد ذلك ؟

يقول الأستاذ نولدكه فى كلامه عن الشهنامه «إن الخداينامه إنما كتبت فى عهد كسرى الأول وهو كسرى أنوشروان ، ولكنها لم تتم إلا فى عهد يزدجرد الثالث ، وإن الذى أتمها هو دهقان من دهاقين الفرس يعرف باسم «دانشوار Danishwar» . ثم قال بعد ذلك «ولست واثقاً كل الثقة من هذا الاسم — وهو دانشوار — فربما كان نعتا معناه عالم أو رجل ذو معرفة . ومن اليسير على من يقرأون الشهنامة أن يأخذوا من كلام الفردوسى فى بعضها أنه إنما كان يسمى بهذا الاسم كل دهقان من دهاقين الفرس يكون من عمله جمع القصص التى تنسب إلى ملوكهم» .

ويؤخذ من عبارات الأستاذ نولدكه أن الخداينامه نفسها كانت من المصادر التى اعتمدت عليها قصة الفرس الخالدة وهى «الشاهنامه» للفردوسى — وإن كان جميع الباحثين يوشكون أن يجمعوا على أن الترجمة العربية لابن المقفع لم تكن أحد المصادر التى اعتمد عليها الشاعر الفارسى .

كما يؤخذ من عبارات الأستاذ نولدكه أن الخداينامه إنما بدئت فى عهد كسرى أنو شروان . ثم كانت تكبر شيئاً فشيئاً إلى عهد يزدجرد الثالث . ويظهر أن الذى أتمها مجهول من دهاقين الفرس ،

ليس من شك فى أنه كان عالماً بتاريخهم ، مشتغلا بجميع تراثهم ، شديد المحافظة على هذا التراث .

أظنك الآن أدركت صورة واضحة نوعاً ما لهذا الكتاب الذى اتجه ابن المقفع إلى ترجمته .

ولكن هذه الترجمة نفسها ، مثل كثير من التراجم غيرها كان نصيبها الضياع !

الآيين نامه :

أما كتاب الآيين نامه فلعله كذلك من خير الكتب التى كانت تعين الباحثين على فهم الحالة الداخلية لبلاد فارس لو أنهم ظفروا به واطلعوا عليه .

ولكن ماذا كانوا يعنون بكلمة « آيين » وهل بقى هذا المعنى زماناً لم يتطور ؟

يقول الأستاذ اينوستراسيف نقلا عن المسعودى فى كتابه التنبيه والإشراف ، وعن الأسعدى فى كتابه لغات الفرس « إن كلمة آيين معناها رسم أو اختط » . ويقول الأستاذ أحمد زكى « باشا » فى كتاب التاج الذى نسبه إلى الجاحظ والآيين كلمة فارسية عربها العرب ، واستعملوها . ومعناها القانون أو العادة . . . وفى الكشاف « ليس من آيين الملوك استراق الظفر » .

ثم قد شاع الكلمة عند العرب حتى أن مهيار الديلمى الذى أسلم على يد الشريف الرضى قال :

يجمع الخريت حولا أمره وهو لم يأخذ لها آيينه

وعلى هذا فالكلمة فارسية ومن معانيها « الخطة » أو « العادة » أو ما شاكل ذلك .

وقد يدلنا معنى هذه الكلمة على موضوع الكتاب الذى سمى بها . فلعله مثلا أن يكون مكتوبا فى قوانين الفرس وآداب الفرس . ولعله مثلا يكون مكتوباً فى مراسيم الملوك وعاداتهم فى حالاتهم المختلفة ونحو ذلك .

ومن النصوص القليلة التى يمكن أن نظفر بها فى بعض المصادر المشيرة إلى هذا الكتاب ، يمكننا كذلك أن نعرف شيئاً ولو قليلا عن موضوعه .

فابن قتيبة مثلا يقول « وقرأت فى الآيين : وقد جرت السنة فى المحاربة أن يوضع من كان من الجند أعسر فى الميسرة ليكون لقاؤه يسراً ، ورميه شذراً . وأن يكون اللقاء من الفرسان قدما . وترك ذلك على حال مايلة أومجانبة ، وأن يرتاد للقلب مكانا مشرفا ، ويلتمس وضعه فيه . فإن أصحاب الميمنة والميسرة لايقهرون ولا يغلبون » وذلك فى نص طويل يقع فى ثلاث صفحات من كتاب عيون الأخبار .

وابن قتيبة نفسه يقول « وقرأت فى الآيين أن من إجادة الرمى

بالنشاب فى حالة العلم إمساك المتعلم القوس بيده اليسرى وقوة عضده الأيسر ، والنشابة بيده اليمنى وقوة عضده الأيمن ... » .

ثم يقول « وقرأت فى الآيين : من إجادة الضرب بالصولجان أن يضرب الكرة قدما ضرب خلسة يدير فيه يده إلى أذنه ، ويميل صولجانه إلى أسفل صدره ... » .

ومما يشير فى هذا الكتاب إلى بعض العقائد قوله : « وقرأت فى الآيين : كانت العجم تقول : إذا تحولت السباع والطير الجبلية عن أماكنها ومواضعها ، دلت بذلك على أن المشتى سيشتد ويتفاقم ، وإذا نقلت الجرذان براً أو شعيراً أو طعاماً إلى رب بيت رزق الزيادة فى ماله وولده . وإذا شبت النار شبوباً كالصخب دل ذلك على فرح شديد ، وإذا شبت شبوباً كالبكاء دل ذلك على حزن ، وأما النار التى تشتعل فى أسفل القدور فإنها تدل على أمطار [1] » .

ولسنا ندرى هل كان ابن قتيبة ينقل هذه النصوص من ترجمة ابن المقفع العربية أو كان ينقلها من غيرها ؟ ومهما يكن من أمر فالذى نعلمه عن ابن قتيبة هذا أنه ربما كان لايتوخى الدقة فى النقل ، كما تبين لنا ذلك من مقابلة النصوص التى اقتبسها من كتاب كليلة ودمنة .

إلى الآن أرى أنى حدثتك عن كتب ابن المقفع جميعها أو قل مررت بك مراً سريعاً على أكثر هذه الكتب . ولكنى حتى الآن لم أحدثك قليلا أو كثيراً عن كتاب كليلة ودمنة .

---

(١) تجد هذه النصوص فى كتاب عيون الأخبار بالصفحات ١٣ : ١١٢ : ٣١٢

وأنت تعلم أن هذا الكتاب كان وحده مصدراً لشهرة ابن المقفع ، وأنت تعلم أن هذا الكتاب لقى من عناية الناس قديماً وحديثاً مالم يلقه كتاب غيره فى العربية وغير العربية ، وأنت ترى مع هذا وذاك أن الذى أفسده على شبابنا وطلابنا شىء واحد هو أن وزارة المعارف (سابقاً) كانت تفرضه فرضاً على الطلاب ، فيضطر هؤلاء إلى تعاطيه كما يتعاطى الناس الدواء سواء بسواء .

ولكن سترى فى الفصل الآتى كيف أن كليلة ودمنة — هو وحده الكتاب الذى اشتهر به صاحبه شهرة يوشك ألا يكون لها حد ، وهو وحده الكتاب الذى اتجهت إليه أذهان الباحثين والمفكرين والفلاسفة والنقاد ، فكان ولايزال مصدراً لأبحاثهم العلمية والأدبية التى لانهاية لها .

ومن الحق علينا هنا أن نسجل — بشىء غير قليل من الأسى — أن المستشرقين وحدهم هم أصحاب الفضل فى بحث هذا الكتاب ، وأنهم وحدهم هم الذين عنوا به عناية خليقة بكل إكبار وإعجاب .

الفصل الثالث

كليلة ودمنة من آثار ابن المقفع

تمهيد :

ينظر الناقد الأدبى إلى القصص الحيوانى على أنه من أروع فنون الأدب . وقيل إن أول من ابتكر هذا الفن رجل اسمه (إيزوب) Aesop فى القرن السادس أو السابع قبل الميلاد . وينظر اليونان إلى هذا الرجل على أنه يونانى . ويرى غيرهم أنه وزير سليمان عليه السلام ويرى آخرون أيضاً أنه لقمان الحكيم الذى ذكرته الكتب المقدسة .

وسواء أصح ذلك أم لم يصح فالذى لاشك فيه أن ظهور القصص الحيوانى أمر طبعى كظهور أى فن آخر من فنون الأدب . لايحتاج النقاد والمؤرخون إلى نسبته إلى رجل بعينه ، أو إلى أمة بعينها . فليس القصص الحيوانى فى الحقيقة إلا أداة واحدة من أدوات التعبير الكثيرة . بل ربما كان أدناها جميعا إلى طبيعة الإنسان الفطرى . وهل كان الإنسان فى الأطوار الأولى من أطوار الحياة البشرية أكثر من طفل تجذبه القصة الحيوانية ، ويغريه تصور الحيوان ينطق كما ينطق الإنسان . ويفكر مثلما يفكر ؟

على أننا لم نزل إلى اليوم نصطنع القصة الحيوانية فى تعليم الأطفال ، كما نصطنعها فى محادثة الكبار ، إما فى أوقات الظلم والبطش ، وإما فى

أوقات الحاجة إلى الإخفاء والتورية والرمز. وما أكثر مايصنع المجاز والتشبيه فى البيان، وما أكثر ماتصطنع صيغة المبنى للمجهول فى اللغة، وما أكثر الدواعى التى تدعو الإنسان إلى كلتا الحالتين؟

وعند النقاد أن القصص الحيوانى لون من هذه الألوان البيانية المختفية. وندع هذا كله إلى الكلام عن أروع ماخلفه لنا الأدب الإنسانى من قصص حيوانى. ونعنى به (قصص كليلة ودمنة) :

يقول ابن خلكان فى كتابه وفيات الأعيان « ويقال إن ابن المقفع هو الذى وضع كتاب كليلة ودمنة. وقيل إنه لم يضعه، وإنما كان بالفارسية فنقله إلى العربية، وإن الكلام الذى فى أول هذا الكتاب من كلامه » (١).

ومن حق الباحث، أن يزيد على قول ابن خلكان ويمعن فى الشك إلى أبعد من هذا الحد الذى بلغه فيسأل :

أكان ثم كتاب بالمعنى الصحيح يسمى كتاب كليلة ودمنة ترجمة ابن المقفع من اللغة الفهلوية إلى اللغة العربية؟

أم أن حقيقة هذا الكتاب أيسر من كل ذلك : وهى أنه ربما كانت هناك حكم متفرقة عرفت أولا بأنها حكم هندية الأصل، ثم كانت بعد متداولة بين الفرس، ثم أصبح لابن المقفع علم كبير بهذه الحكم، ولأمر ما قام يومئذ بجمعها فى كتاب أطلق عليه هذا الاسم؟

كلا الأمرين محتمل بدرجة واحدة، وكل منهما على حدته يخيل إليك لأول وهلة أنه الصحيح.

---

(١) وفيات الأعيان ص ١٠٠

ولكن عسيت أن تقول : فما ظننا بدبشليم الملك ، وبيدبا الفيلسوف ، وبرزويه المتطبب ، وبزرجمهر الوزير وغيرهم من الأشخاص الذين وردت أسماؤهم في الكتاب ؟

والجواب عن ذلك : أنه ربما كانت هذه الشخصيات التي نصادفها خيالية في مجموعها . تشبه من قريب أو بعيد شخصيات : أيوب ، وهوميروس عند اليونان ، أو كيومرت وغيره عند الفرس ، أو عنترة وأبي زيد الهلالي عند العامة بمصر ، وقد لا يحتاج في تأليف كتاب كهذا إلى أن يكون هناك ملك ظالم بالفعل ، وإلى جانبه فيلسوف حكيم يعظه ويحذره ، بل يكفي أن يخلق الخيال الشعبي كل هذه الشخصيات ، ويؤلف حولها كل هذه القصص والروايات ، غير معتمد في ذلك على حقيقة ثابتة من حقائق التاريخ .

فلم لا تكون هذه القصص التي نراها في كتاب كليلة ودمنة نوعا من (الفلكلور) الشعبي أو الأساطير الشعبية التي هي صورة دقيقة لحياة الشعب ؟

ولم لا يكون الشعب الذي أعنيه هنا — في هذا الفرض — هو الشعب الفارسي أو هو الشعب الإسلامي لا الهندي ؟ وإذن فلا عبرة هنا بقول بنفي Penfy : إن الذي يدلنا على أن هذه القصص هندية الأصل ، وهو أنها وضعت على ألسنة البهائم ، والبهائم في هذه القصص تدبر وتفكر ، وتشاء ولا تشاء ، ولا سبيل إلى تعليل ذلك إلا بتصورنا للنظرية القائلة (بتناسخ الأرواح) ، وهي نظرية بوذية هندية قبل كل شيء .

نعم — لاعبرة هنا بمثل هذا القول ، لأنه ليس ضرورياً — فى الواقع — لكى يؤلف الهنود حكما كهذه على ألسنة البهائم أن يعتمدوا فى ذلك على اعتقادهم بهذه النظرية التى يشرحها (بنفى) .

أترى أن اليونان حين تخيلوا الآلهة اتحدت وتزاوجت ، أو أن العرب حين تصوروا النجوم تآلفت وتباينت ، أو أن المصريين حين عبدوا الحيوان والكواكب على أنها كائنات تبطش وتترفق ، أو أن العامة حين أوجسوا خيفة من الغول والعنقاء وتوهموا أنها تغضب وتتوعد ، نقول — أترى أن هؤلاء جميعاً حين وقع فى روعهم ما وقع ، أو حين أبوا إلا أن يتصوروا الحيوان والجماد يريد ولا يريد ، ويخيف ولا يخيف ، يجب لذلك أن يتصوروا نظرية (تناسخ الأرواح) ؟ أظن لا . ثم ألا ترى أن باب (ايلاذ وبلاذ) من أبواب كليلة ودمنة — وهو الباب الذى أجمع العلماء على أنه هندى الأصل — ليس فيه ذكر مطلقاً للبهائم الناطقة ، بل إن أشخاصه كلهم أناس أمثالنا ؟ فإذا كان القول بتناسخ الأرواح مؤثراً فى قصص كليلة ودمنة ، فكيف يفوته أن يصبغ هذا الباب بالصبغة التى صبغ بها غيره من الأبواب الأخرى ؟

عندى إذن أنه ليس هناك ما يمنع من أن تكون أبواب كليلة ودمنة ضرباً من ضروب القصص الشعبى . وليكن هذا الشعب هندياً أو فارسياً أو عربياً أو كما شئت .

— فنحن نعرف أن كل جيل من الأجيال يجب أن يكون فيه للنفس الشعبية صورة تظهر فى مثل الخرافة والأساطير ، وتنسب إلى

شخص بعينه ، أو إلى أشخاص معينين . وسيكون فى حقيقة الأمر من عمل الشعب كله بل ربما كان للشعوب الأخرى كذلك فى عملها نصيب .

ألم ينشأ عن هذه القصص الشعبية كلها علم هو « علم الفلكلور » ؟ ألم يثبت هذا العلم أن لكل أمة قصصها وخيالها الذى لا يمكن أن تحيا حياة شعورية إلا به ؟ ثم تبعه علم « الفلكلور المقارن » . فكان من عمله أن يقارن مثلا بين القصص الذى ينسب إلى الأمة الإيرانية فى عصر من عصورها والقصص الذى ينسب إلى الأمة الهندية فى ذلك العصر نفسه ، وذلك على النحو الذى سقت لك مثلا منه فى الفصول الأولى من فصول هذا البحث ؟

الواقع أن العلماء ظلوا يتخبطون فى ليل داج من الريب والشكوك حول كتاب كليلة ودمنة ، وحول صاحبه معه . فابن النديم يذكر مثلا أن ابن المقفع كان من السمار . وأنه قد وضع للمسامرة أمثال هذه الحكايات . وابن خلكان يذهب — كما رأيت — فى تعريف الكتاب مذهب الشك بين أن يكون ابن المقفع واضعاً له . وبين أن يكون مترجماً فحسب .

والواقع أننى كنت مع الذين يميلون إلى أن تكون قصص كليلة ودمنة ضرباً من القصص الشعبى الإسلامى لا الهندى . وكنت مع الذين يشكون فى أنه وجد قبل ابن المقفع مصنف بهذه الاسم . ولكن سرعان ما رجعت عن هذا الظن حين كنت أتصل بتلك الأبحاث القيمة التى كتبت حول هذا الكتاب ، وقام بها الأساتذة :

ده ساسي ، وشوفان ، وبيكل ، وفالكونر ، وهرتل ، وبنفى ، ونولدكه ، ورس ، وجويدى ، وبروكلمان ، وشولتن وكريستنسن ، ورايت ، وغير هؤلاء .

ونحن نقرأ مثلا فى كتاب الأخبار الطوال : أن كسرى بن هرمز سار إلى بهرام ، حتى إذا كان على مقربة منه رأى أن يقدم إليه رجلا من ثقاته ، ويأمره بالسير حتى يصل إلى عسكره ليتعرف أمره ، فيقف على شيء من حيلته ، فسار الرجل وأقام فى عسكر بهرام ، وتسنى له معرفة ما أراد ، وانصرف إلى كسرى ، فكان مما أخبره به أن بهرام « إذا نزل المنزل ، دعا بكتاب كليلة ودمنة ، فلايزال منكباً عليه طول نهاره » . وهنا اتجه كسرى إلى أخواله قائلا : « ماخفت بهرام قط كخوفى منه الساعة، حين أخبرت بإدمانه النظر فى كتاب كليلة ودمنة»(١)

فإذا صحت هذه القصة ، فإنها تدلنا على أن الفرس فى عهد كسرى وبهرام كانوا يعرفون كتاباً باسم كليلة ودمنة .

ومع ذلك فقد ظل الباحثون فى شك من هذا الكتاب حتى عثر أحدهم ـ وهو الأستاذ هرتل Hertel ـ وسيأتى ذكر ذلك ـ على بعض الأصول الهندية ، وجد أنها كتبت باللغة الهندية القديمة ، وعليها اسم « البانشاتترا » أو « المقالات الخمس » .

ومن ثم لم يعد أحد يشك فى أن بعض هذه القصص هندى الأصل ، ولو أن ذلك لايمنع من أن تكون هذه القصص نفسها تطورت بعد ،

---

(١) الأخبار الطوال للدينورى ص ٨٩



أصول كليلة ودمنة

(٢) الترجمة التبتية (٣) الترجمة الفهلوية ٥٦٠م (٤) الترجمة السريانية الأولى
(٥) الترجمة العربية لابن المقفع ٧٥٠م (٦) الترجمة اليونانية لسيمون سث ١٠٨٠م
(٧) الترجمة سلافونية القديمة (٨) الترجمة الايطالية ١٥٨٣م (٩) الترجمة السريانية
الحديثة ق (١٠ـ١١) (١٠) الترجمة الانجليزية لفالكونر ١٨٨٥م (١١) الترجمة
اللاتينية الشعرية ق ١٣٠ (١٢) الترجمة العبرانية لابن العازرق ١٣٠ (١٣) الترجمة
العبرانية الثانية (١٤) الترجمة اللاتينية (دريكتريوم) (١٥) الترجمة الايطالية لدونى
١٥٥٢م (١٦) لترجمة الإنجليزية لنورث ١٥٧٠م (١٧) الترجمة الأسبانية الحديثة
١٤٩٣م (١٨) الترجمة الايطالية ١٥٤٨م (١٩) الترجمة الفرنسية ١٥٥٦م (٢٠) الترجمة
الألمانية ١٥٨٣ (٢١) الترجمة الدينماركية ١٦١٨ (٢٢) الترجمة الهولاندية ١٦٢٢
(٢٣) الترجمة اللاتينية لريمولد ١٣١٣ (٢٤) الترجمة الأسبانية القديمة ١١٢٥
(٢٥) الترجمة التركية (همايون نامة) أول القرن ١٦ (٢٦) الترجمة الفرنسية التي
بدأها جالاند وأتمها كاردون ١٧٧٨ (٢٧) الترجمة الفارسية (انوار سهيلى)
آخر القرن ١٥ (٢٨) الترجمة الفارسية لنصر الله ١١٢٥ (٢٩) الترجمة الملقية
(٣٠) الترجمة الأنجليزية ١٨١٩ (٣١) الترجمة الروسية ١٨٨٩ .

نريد إذن أن نعرف شيئاً عن بعض الأطوار التى خضعت لها تلك القصص الهامة ، ونريد قبل ذلك أن نعرف شيئاً عن أصول هـذه القصص ، ونريد فى أثناء هذا كله أن نعرف — ما استطعنا — كل ما كان يضاف إلى هذه القصص شيئاً فشيئاً حتى أصبحت على النحو الذى نراها عليه الآن .

ونريد مع هذا كله أن نوطن أنفسنا على الصبر . فإنا مقبلون على بحث يوشك ألا تـكون له لذة غير اللذة العلمية فحسب :

الأصول الهندية :

منـذ فتح البريطانيون للناس باب الأدب السنسكريتى أيقنوا أن الـكتاب الهندى ، وأنه كتب بلغـة الهند القديمة وأعنى بها اللغـة السنسكريتية Sanscrit (١) .

والحق أنه إذا كان لابد لهذا الـكتاب من أصل ، فأن يكون هذا الأصل هندياً أقرب من أن يكون فارسياً ، ولك أن تبحث هذا الـكتاب فلن تجد فيه آثار للمجوسية أو لعبادة النار ، ولا آثاراً ولو ضعيفة جداً — كما يقول « ده ساسى » لعقيـدة الفرس فى « أهرمان » و « أهورامزدا » ، ولا إشارة ولو طفيفة إلى « الأويستا » أو لمؤلفها ، ولا ذكرا « لـكيومرث » أو « جمشيد » أو « رستم » أو « الضحاك » أو « لدارا » وغير هؤلاء من ملوك الفرس وأبطالهم ، ولا ذكرا

(١) وهى لغة العلم والأدب فى بلاد الهند قديما . أو هى العامـة التى يظهر أن نسبتها إلى البركريتيه Pracrit كنسبة اللغة العربية عندنا فى مصر إلى اللغة العامية .

« للنيروز » وغيره من الأعياد الفارسية ، ولا ذكرا لصنوف الحيوان الرموزية المذكورة فى كتب زرادشتا .

ولكنك واجد على العكس من ذلك بعض الآثار الهندية واضحة فى هذا الكتاب ، منبئة عن أصله الهندى : ففيه ذكر للدراويش والرهبان، وفيه ذكر لبعض تلك الكلمات التى يلقيها هؤلاء على الثعبان — وذلك فى مثل قصة الحية والضفدع وغيرها من القصص التى تلائم العقل الهندى والخلق الهندى .

وقصة « الناسك وابن عرس » تذكر الباحثين بالنار المطهرة والحيوان المقدس . وقصة اللبؤة الممتنعة عن أكل اللحم تذكرهم بتلك الفكرة الفلسفية البوذية الأصل ، وإن كانت هذه الفكرة نفسها قد وجدت بعد فى مذهب المانوية ، كما ذكرت .

بل إن من العلماء والباحثين من بحثوا كذلك فى اشتقاق الكلمات : كليلة ، ودمنة ، وشتربة ، فوصلوا إلى أنها كلمات هندية لا فارسية ، وعرفوا أنها محرفة من الكلمات « دمناكا » و « كاراتاكا» و « شترباكا» فى الأصل الهندى (١) .

---

(١) ودعنى ألخص لك ماقاله البارون ده ساسى فى اشتقاق هذه الكلمات . حيث قال مامعناه والأمر يسير فى الكلمتين « دمنة » و « شتربة » فإن الهاء التى فى نهايتهما قد حلت محل الكاف فى الأصل الهندى لهما وهو « دمنك » و « شترباك »

ولكن كيف نفهم أن لفظ « كليلة » فى النطق العربى مأخوذ من « كاراتاكا » فى النطق الهندى ؟

والأمر فى هذه الكلمة الأخيرة يسير أيضا : فمن الباحثين من يرى أنه ليس هناك مايمنعنا — أولا — من أن لفظ « كليلة » فى النطق العربى كان أصله « كالالاك » فى النطق البهلوى . ثم انقلبت الكاف » فى آخر هذه الكلمة إلى « دهاء » كما حدث =

وربما كان أول ماعثر عليه من هذا الكتاب ، بعض قصص وجد أنها مفرقة فى ثلاثة كتب هندية قديمة وهى :

أولا : كتاب (البانشاتانترا) Pantschatantri أو « المقالات الخمس » ولعل هذا هو الكتاب الذى عثر عليه الأستاذ هرتل ، وهو يتألف من مقدمة وخمس مقالات . وتسمى كل مقالة منها « تنترا » ومعناها : (صندوق المعانى الطيبة) كما فسرها بذلك الأستاذ بروكلمان .

وقد عثر فى هذه النسخة الهندية القديمة على :

(١) باب الأسد والثور (٢) باب الحمامة المطوقة

(٣) باب البوم والغربان (٤) باب القرد والغيلم

(٥) الناسك وابن عروس .

ثانياً : كتاب (المهابهاراتا) Mahabharata وقد عثر فيه على :

(١) باب الجرذ والسنور . (٢) باب الملك والطائر فنزة .

(٣) « الأسد وابن آوى .

= ذلك فى « دمنه » و « شتربة » . ومن ثم رأينا كلمة « كلالاه » فى النطق الفارسى تتحول إلى « كليلة » فى النطق العربى .

ولكن الأصل الهندى هو « كاراتاك » وليس « كلالاك » . هنا يلاحظ الباحثون أن اللام فى اللفظ البهلوى غالبا ما تكون منقلبة عن راء فى اللفظ الهندى . فقد وجد فى المخطوطات القديمة أنهم يقولون « إيلان » و « إيلانيين » فى « إيران » و « إيرانيين » ولذن فليس هناك ما يمنع من أن لفظ « كلالاك » فى البهلوية كان أصله « كاراراك » فى الهندية .

ولكنا نقول فى المرة الثالثة إن الأصل الهندى لكلمة هو « كاراتاك » وليس « كاراراك » . وهنا يذكر الباحثون أن الهنود يكتبون « كاراتاكا » بتاء ، ولكنهم ينطقونها « كاراراكا » براء .

وتلك إذن جميع الأطوار التى خضعت لها كلمة « كاراتاكا » فى النطق الهندى حتى أصبحت « كليلة » النطق العربى .

ثالثاً : قصص عنوانها « فشنو سارنا » Vischnow Sarna ويقال إنهم عثروا فيها على :

(١) باب ملك الفيران .

ومن العلماء من قال فوق ذلك إن المصادر السنسكريتية لابد أن تحتوى أيضا على أبواب :

(١) إيلاذ وبلاذ وإيراخت . (٢) اللبؤة والأسوار .

(٣) السائح والصائغ . (٤) ابن الملك ورفقائه (١) .

ويقول فالكونر أن للباب الأول من هذه المجموعة — وهو باب « إيلاذ وبلاذ » ذكراً بالفعل فى النسخة الموجودة ببرلين من كتاب « المقالات الخمس » . ويقول أيضا إن هذا الباب نفسه من بين أبواب الكتاب جميعها يجب أن يكون بوذيا قبل كل شيء . ويقال أيضا إن للبابين الأخيرين من هذه المجموعة الأخيرة شبها كذلك ببعض أبواب « المقالات الخمس » السابقة الذكر — ولكن من الباحثين من يشكون فى نسبة الباب الأخير من هذه المجموعة ، وهو « ابن الملك ورفقائه » إلى المصادر الهندية .

وتلك هى آراء العلماء فى نسبة الأبواب المذكورة إلى الهند . ولعله يؤخذ من ذلك أن هذه الأبواب لم تكن مجموعة من قبل فى كتاب ، وأنها لم تعرف لها مؤلفا واحدا بالذات ، وإنما هى عبارة عن قصص متفرقة نسبها الناس قديما إلى رجل خيالى أو حقيقى — هو هنا « بيدبا »

---

(١) أنظر النسخة العربية التى قام بطبعها ده ساسى فهى النسخة التى نقابل بها بين الطبعات التى نعرض لها فى هذا البحث .

الفيلسوف ، وجعلوا الحوار بينه وبين الملك دبشليم بمثابة السلك الذى ينظم هذه القصص ويصل بين بعضها وبعض .

ولكن من الباحثين — ومن هؤلاء « بنفى » على وجه التمثيل — من يرى أن هذه الأبواب كلها ربما وجدت فى كتاب واحد ، وأنه ربما كان لهذا الكتاب نفسه مؤلف واحد ، وأن النسخة الأولى من هذا الكتاب قد ضاعت ، فلم يبق منها غير هذه الأشتات :

غير أنى لست أرى فى تلك القصص مثل هذا الرأى الأخير — والذى أميل إليه فى أمرها أنها لم تظفر فى بلاد الهند بمن يجمعها فى كتاب صغير أو كبير .

ومهما يكن من أمر هذه القصص ، فيقال إنها نقلت من موطنها الأصلى إلى بلاد الفرس . ويقال إن الذى تولى نقلها فاضل من فضلاء تلك البلاد . ويقال إن هذا الرجل هو الذى جمع أشتاتها وتألف له من ذلك كتاب أذاعه فى الناس .

فترى من عسى أن يكون هذا الناقل المتصرف ؟ الذى استطاع فى سهولة أن ينقل القصص الهندية إلى اللغة الفهلوية ؟

قيل إن هذا الناقل هو « برزويه » المتطبب . وقيل أيضا إنه « بزرجمهر » الوزير .

ولكن هذه مسألة لها شأنها فى تاريخ كليلة ودمنة ، وتلك قضية لها شرحها عند كلامنا عن النسخة الفهلوية ، وهى النسخة التى يصح فى رأى الكثيرين أن تكون كتابا مستقلا . ثم هى النسخة التى نستفيد

ثمين الآن من حيث أنها الأصل الذي يرجح كثيراً أن ابن المقفع قد اعتمد عليه .

التـرجمة البهلوية :

عندى أن الفرس هم الذين ابتدعوا من المصادر الهندية التي ظفروا بها كتاباً مستقلا . وهو ما نعرفه باسم « كليلة ودمنة » . وعندي أنهم أضافوا إلى هذه القصص فصولا كاملة ليتم لهم بها تأليف هذا الكتاب نفسه .

ولكن هل صحيح أن الفرس كانوا أسبق الأمم إلى تكوين هذا الكتاب من الأصول الهندية التي ظفروا بها ؟ أو أن هؤلاء الفرس لم ينقلوا تلك القصص عن الهنود ، وإنما نقلوها عن أمة أخرى سبقت الفرس إلى هذا النقل ؟ وبعبارة أخرى : هل كان باب « بعثة برزويه إلى بلاد الهند » حقيقة تاريخية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ؟ أو أن هذا الباب كله أسطورة فارسية أضافها الفرس إلى هذه المجموعة القصصية ، حين رأوا أن يتألف لهم من هذه المجموعة كتاب سموه كليلة ودمنة ؟

يظهر أن الذي دعا الباحثين إلى إثارة هذه الشكوك هو أنهم عثروا أخيراً على ترجمة سريانية قديمة لهذا الكتاب يقولون إنها من عمل راهب نصراني إسمه (بود) (١). ويذهب بعضهم إلى أن هذه الترجمة

(١) كان أول من أشار إلى النسخة هو « عبد يشوع » أسقف نصيبين . ثم قام المستشرق الألماني بيكل Bickell بطبع هذه النسخة ، وأرفقها بترجمتها باللغة الألمانية ومقدمة كتبها « بنفي » يقارن فيها بين النسختين السريانية والعربية . ثم لخص « فالكونر » معظم التحقيقات التي أتى بها « بنفي » في مقدمته فليرجع إلى كل ذلك من يشاء .

السريانية هي التي أخذت مباشرة عن الهندية ، وأن هـذه الترجمة السريانية ليست مأخوذة عن البهلوية بل لايبعد أن يكون الفرس قد اعتمدوا على الترجمة السريانية ليس غير .

ومن القائلين بهذا الرأي الأستاذ (دينسن رس)[١] Ross . وهو يذهب فيه إلى أن (برزويه) الذي تزعم القصة أنه صاحب الترجمة ليس غير (بود) ، وهو الراهب النصراني الذي وجد أنه صاحب الترجمة السريانية ، والذي يرجح أنه ولد في بلاد الهند ، وكان اسمه (بودا) Boudda . فلما انتهى به المقام إلى فارس تسمى باسم برزويه ومعناها الكبير أو الجليل أو المثقف ونحو ذلك .

وعلى ذلك فابن المقفع حين عمد إلى ترجمة هـذه القصص الهندية القديمة لم يكن يملك — فيما يرى الأستاذ رس — نسخة بهلوية . وإنما كان يملك نسخة سريانية هي التي تنسب إلى « بودا » السابق الذكر .

ويدعم الأستاذ « رس » قوله هذا بآراء منها : أنه ليس في النسخة العربية لابن المقفع ذكر لتلك اللغة التي ترجم عنها . على حين أن « عبد اليسوع » أسقف نصيبين — الذي كان يعيش في أواخر القرن السابع الهجري — يقول في الفهرست الذي كتبه : « إن بودا هو صاحب النسخة السريانية ، وهو الذي ترجمها عن الهندية لا عن لغة أخرى » .

ومنها — أي من هذه الأدلة التي يسوقها رس — أنه ليس في النسخة السريانية القديمة ذكر لبعثة برزويه . فإذا كانت النسخة السريانية مأخوذة عن البهلوية فلماذا تخلو من هذا الباب ؟

---

(١) انظر كتابه Foreward to the Ocean of Story P. 11

وهذا الرأى الذى ساقه « دُرس » لايخلو عندنا من غرابة وتعسف. ونحن نقول مع الأستاذ إقبال :

إنه وإن لم يذكر ابن المقفع اسم اللغة التى ترجم عنها فقد ثبت أن « باب برزويه ترجمه بزرجمهر بن البختكان » من عمل ابن المقفع نفسه — كما سيأتى ذكر ذلك — وفى ذلك اعتراف ضمنى من ابن المقفع بأنه اعتمد على النسخة البهلوية المنسوبة — صدقاً أو كذباً — إلى برزويه . ويؤيد ذلك ماذكره صاحب الفهرست. وأشار إليه أبو المعالى — صاحب الترجمة التى قدمت للملك بهرام الفارسى — حيث قال « ولما رأينا أهل فارس قد ترجموا هذا الكتاب من الهندية إلى البهلوية ، أردنا أن يكون لأهل العراق والشام والحجاز أيضاً نصيب منه ، وذلك بترجمته إلى اللغة العربية التى هى لغتهم » .

وقد عرض إقبال — على طريقة المستشرقين فى أبحاثهم — لبعض كلمات بهلوية وجدت بالنسخة السريانية وقال : فإذا كان « بودا » قد ترجم نسخته من السنسكريتية لا من البهلوية فكيف نعلل إذن وجود هذه الكلمات البهلوية فى النسخة السريانية ؟ (١)

---

(١) عنى الأستاذ « بنو » فى مقدمته التى كتبها عن النسخة السريانية بنقل الألفاظ البهلوية الأصل ومنها كما يقول الأستاذ إقبال — وذلك فى بابه « البوم والغربان » كلمة « جنداسر » وهى اسم للعين التى تعرف « بعين القمر » فهى موجودة فى النسخة السريانية باسم « ماه خانى » وهو لفظ مركب من جزأين. « ماه » تعنى قمر و « خانى » تعنى بيت وكلا الجزأين بهلويان . وفى باب الأسد والثور لفظ « سيمرغ » واسمه « كارودا » و « البانشتنترا » أو « المقالات الخمس » و « سيمر » فى النسخه السريانية وهذا اللفظ الأخير هو بعينه « سيمرغ » وهى كلمة فارسية ترجمها ابن المقفع بالعنقاء . قال الأستاذ إقبال بعد ذلك وقد كتب « بودا » اسمى كليلة ودمنة هكذا =

وعلى ذلك فنحن نميـــل إذن إلى وجود نسخة متوسطة بين السنسكريتية المنسوبة إلى بودا ـ ولابد أن تكون هذه النسخة المتوسطة بينهما هي البهلوية ليس غير .

ونعود إلى السؤال الذى مهدنا به للكلام عن الترجمة البهلوية وهو : من عسى أن يكون هذا الرجل الذى قام بهذا المجهود الأدبي العظيم ، وهو نقل هذه القصص من الهندية إلى البهلوية .

يقولون إن كسرى أنوشروان هو الذى سمع بهذه القصص ، وكان هذا الملك محبا للعلم والأدب ، فاستشار وزراءه فيمن يبعث به لجلب هذه الآثار الهندية إلى خزانة الفرس . فوقع الاختيار على طبيب فيلسوف اسمه « برزويه ابن أزهر » فقام بهذه المهمة خير قيام .

وتلك هي الرواية التي نجدها في النسخة العربية لابن المقفع ، والنسخة اليونانية لسيمون ست Simon Seth والفارسية لأبي المعالي نصر الله .

وفي الأساطير الفارسية (بل كان برزويه من أشرف أطباء الفرس وأكثرهم دراسة للكتب فقرأ في بعضها أن ببلاد الهند جبالا ، فيها من غرائب العقاقير مايحيي الموتى ، فما زال ذلك يدور في رأسه ، ويسمو بهمته إلى تطلبه وتحصيله ، حتى أخبر أنوشروان بما في نفسه ، واستأذنه للنهوض والسعي والظفر ببغيته . فأذن له ، وأعانه على سفرته ، وزوده من الكتابة إلى ملك الهند ما يكون سببا في إنجاحه ، واستقلت به الركاب إلى واسطة الهند ، فلما دخلها وأوصل كتاب أنو شروان

= « كلتلك ودمنك » وهذان الشكلان أقرب إلى الرسم البهلوى والنطق البهلوى الرسم السرياني والنطق السرياني .

إلى ملكها أكرمه وحكمه فى مناه ، وأنهضه لساعته فى تطلب العقاقير فى مظانها . فمازال يجد ويجتهد ويتعب ويدأب ، فى اجتنائها والتقاطها وتأليفها وتركيبها ، حتى كان مثله بعد حين من الدهر - كما يقول عامة بغداد - مازلنا فى لاشىء حتى فرغنا . واستشعر الكآبة والانخذال لما فاته من مراده ، وضاع من أيامه ، وتصور الخجل من صاحبه . إذا عاد مخفقا إلى حضرته . فسأل عن أطب الأطباء . وأحكم الحكماء بأرض الهند فدل على شيخ عالى السن ، فأتاه وقص عليه قصته ، وذكر له ماقرأه فى بعض الكتب من حديث رجال الهند . واشتمالها من العقاقير على مايحيى الموتى . فقال له يابرزويه حفظت شيئاً ، وغابت عنك أشياء ، أما علمت أن ذلك رمز للقدماء ! والمراد بالجبال العلماء ! وبالعقاقير كلامهم الشافى ! وبالموتى الجهال ! ويعنون أن العلماء يؤدبون الجهال بحكمهم . فكأنهم يحيون الموتى ، وهذه الحكم محصورة فى كتاب مترجم بكليلة ودمنة ، ليس يوجد إلا فى خزانة الملك)[١] وهذا كله فى قصة طويلة حول هذا الطبيب المزعوم ، وذكرت فى التراجم الأسبانيــة . واللاتينيــة ، والعبرية ، وترجمة ريموند بزييـــه . Raymond Beziers

بل إن هذه الأسطورة عينها مذكورة بهذا المعنى عينه فى قصة الفرس الخالدة . وهى قصة « الشهنامه للفردوسى ، وذلك تحت عنوان

---

(١) انظر أخبار ملوك الفرس ص ٦٢٩ بالطبعة الأوروبية .

(إرسال برزويه إلى الهند ، لجلب العشب العجيب ، وإحضار برزويه كتاب كليلة ودمنة) (١) .

ومن الغريب أن عثر البارون « ده ساسى » على مخطوط عربى ، وجدت فيه هـــذه الأسطورة أيضاً على النحو الذى رويت به فى « قصة الشهنامة » .

ومن الغريب أن نجد هذه الأسطورة أيضاً فى الترجمة الفارسية لأبى المعالى ، لولا أنها فى هذه الترجمة ليست منسوبة لبرزويه .

وعندنا أن الأساطير نفسها يمكن أن تحمل فى ثناياها شيئاً من الحق ، أو أن هذا الحق نفسه يظهر من ورائها ظهوراً لا يحتمل الشك . فإذا دلت هذه الأساطير كلها على شىء ، فهى تدلنا أولا على أن الترجمة البهلوية أخذت عن المصادر الهندية نفسها بدون واسطة .

فما الذى يمنع من أن يكون رجل من الفرس قد ذهب لبعض شأنه فى بلاد كالهند ، وسمع فيها سمع بأمر هذه القصص ، فتحركت فيه الرغبة لنقلها إلى بلاده عند عودته ؟ .

وإذا كان الأمر كذلك . والراجح عندى كذلك فما الأبواب التى قيل أن الفرس أضافوها إلى القصص الهندية حتى تألف لهم منها ومما أضافوه إليها كتاب ؟

لعل أول هذه الأبواب التى أضيفت هو « باب بعثة برزويه إلى بلاد الهند ، وهو الباب الذى يصح أن يكون بمثابة المقدمة .

ولقد قام الأستاذ نولدكه بعد ذلك بتحقيق أثبت فيه أن الباب

(١) انظر كتاب الشاهنشاه الجزء الثانى — ص ١٥٤ و ١٥٥ طبعة دار الكتب المصرية — الدكتور عبد الوهاب عزام .

التاسع عشر من طبعة ده ساسى — وهو باب « ملك الجرذان » لابد أن يكون كذلك من إضافة الفرس . ولهذا الباب وجود فى النسخة السريانية القديمة ، والنسخة اليونانية المنسوبة إلى سث Seth ، والنسخة الإيطالية المأخوذة عن هذه الأخيرة . ثم لا يكاد يوجد فى غير هذه النسخ (١) .

ويستدل (نولدكه) على فارسية هذا الباب الذى ذكرناه بأدلة منها : أنك لا تكاد ترى علماً من الأعلام المذكورة فى هذا الباب يكون نطقه هندياً ، وذلك عدا الإسمين اللذين تصدر بهما الأبواب جميعها وهما : ديشليم الملك ، وبيدبا الفيلسوف ، ومنها أن عبارة « أرض البراهمة » التى نرى لها ذكراً فى هذا الباب. لا يمكن أن تكون واردة فى فصل كتب بأرض الهند . وإنما يجب أن يكون هذا الفصل مكتوباً فى بلد آخر غيرها .

ومن هذه الأدلة أيضاً — عبارتان تشير الأولى منهما إلى جريمة من الجرائم — هى جريمة انتحار بدافع شعورى — يقول نولدكه — إنه يتفق كثيراً والدين الزرادشتى ، ولا يمكن أن يكون هذا الشعور الذى دفع إلى الجريمة هندياً بحال ما . وتشير العبارة الثانية إلى خرافة قريبة الشبه جداً بأخرى ذكرها البيرونى فى كتاب من كتبه(٢) .

وإذن فباب « بعثة برزويه » أولا ، وباب ملك الجرذان ثانيا هما الإضافتان اللتان رجح الباحثون أنهما من عمل الفرس .

---

(١) فالكونر ص ٣٤ .
(٢) فالكونر ص ٣٨ .

ولقد قال كذلك بعض المستشرقين إن « باب برزويه » ، ترجمة « بزرجمهر بن البختكان » ينبغي أن يكون من زيادات النسخة البهلوية التي اعتمد عليها ابن المقفع .

ولكني لا أميل إلى هذا الرأي ، وإنما آخذ هنا — برأي المؤرخ الإسلامي « أبي ريحان البيروني » — وهو الرأي الذي سأعرض له عند الكلام على الترجمة العربية .

وستعلم منذ الآن أن الكتاب رحل من بلده إلى بلاد أخرى ، وكان من وراء رحلاته أن أضيفت إليه أبواب لم يعرفها ، ثم كان من وراء ذلك أن تطور الكتاب نفسه تطورات لم يكن له بد منها .

وبهذا كله تمت للكتاب رحلة عالمية كبرى ، طاف فيها بالأمم التي تلون لها ، ومر في أثنائها بالشعوب التي أبت إلا أن يكون مطابقاً لمزاجها . ووقف فيها الكتاب مرة على أبواب البصرة ، وتلقاه في هذه المدينة « عبد الله بن المقفع » فألبسه ثوبا يوشك أن يكون جديدا ثم أظهره للناس !

* * *

الترجمة العربية :

يقول البارون ده ساسي في بحث طريف له في هذه الترجمة :

« وربما كان من العسير علينا أن نقول : إلى أي حد استطاع ابن المقفع أن يتحلل من النسخة البهلوية أو يبعد عنها ؟

بل ربما أن أحداً لا يجد من السهل عليه يحصى أو جيه أن الخلاف

العديدة بين النسخ المأخوذة من هذه الترجمة العربية نفسها . وهو نوع من الخلاف أخشى أن يميل معه الباحث إلى الاعتقاد بأنه قد كانت هناك تراجم عربية عديدة للكتاب ، لا نسخ متعددة فقط من هذه الترجمة العربية التى عنى بها ابن المقفع » .

وقد أجاب البارون « ده ساسى » عن الشطر الأخير من سؤاله المتقدم ، فوضح لنا كيف أن الفروق عظيمة بين التراجم المتعددة ، التى قيل إنها أخذت مباشرة من الترجمة العربية لابن المقفع ، وضرب لذلك مثلا باثنتين فقط من هذه التراجم وهما : الترجمة اليونانية التى أتمها « سيمون ستْ » حوالى سنة ١٠٨٠ م ، والترجمة الفارسية التى أتمها « أبو المعالى نصر الله » حوالى سنة ١١٢٠ م .

أما الترجمة الأولى فهى — وإن لم تسلم من التغيير والمسخ — فإنها قريبة الشبه بالترجمة العربية من حيث البساطة واليسر الملائمين لكاتب إسلامى متقدم كابن المقفع .

وأما الترجمة الفارسية فعلى العكس من ذلك — يظهر فيها التصرف البعيد ، كما يظهر فيها أثر التغيير الذى لابد خضعت له الترجمة العربية فى مدى ثلاثة قرون ، وهى المدة التى مضت بين هذه الترجمة الفارسية، وبين الترجمة العربية التى سبقتها .

وأما عن الشطر الأول من السؤال الذى عرضه « ده ساسى » وهو : إلى أى حد استطاع ابن المقفع أن يتحلل من النسخة البهلوية التى وصل إليها ، فأنا أزعم أن الإجابة عنه لم تعد عسيرة إلى الحد الذى تخيله .

فلقد أثبت ابن المقفع فى ترجمة العربية أنه كان لا يتقيد كثيراً بالنسخة البهلوية التى اتصل بها ، كما أثبت أيضاً أنه كان يرمى من وراء كتابه إلى أغراض كثيرة رمز إلى بعضها : فمنها أنه أراد أن يخاطب فيه عرباً سذجاً يظهرهم على آثار أسلافه من الفرس . ومنها أنه أراد أن يوجه الكلام فيه إلى خليفة داهية كان لبطشه وطغيانه لا يستطيع أحد أن يلفته إلى أخطائه ومعايبه . ومنها أنه أراد أن يشكك المسلمين فى دينهم الذى كان وحده مدعاة لفخرهم على غيرهم من الأمم .

فكيف كان يتسنى لابن المقفع إذن درك هذه الأغراض جميعها ، إن هو قيد نفسه بالنسخة البهلوية التى اتصل بها ؟

وكيف كان يغيب عن فطنة هذا الرجل هنا أن ترجمة دقيقة لهذه القصص لا يمكن أن يحس وجدان الناس فى أيامه ، وأن ترجمة محرفة لها يمكن أن تترك أثرها واضحاً فى وجدان المسلمين إذ ذاك ؟

الواقع أن ابن المقفع كان لابد له أن يتصرف كثيراً فى النسخة البهلوية القديمة . وذهب بعض الباحثين إلى أنه كان يحذف الجملة أو الفقرة بتمامها من النص البهلوى . وذهبوا إلى أنه كان يضيف الفصل الكامل إذا احتاج الأمر . والأمر قد احتاج فعلا إلى أن يضيف ابن المقفع إلى الترجمة البهلوية هذه الأبواب :

(١) الباب الأول فى مقدمة الكتاب لعلى بن الشاه الفارسى .
(٢) « الثالث فى عرض الكتاب ترجمة عبد الله بن المقفع .
(٣) « السادس — وهو باب الفحص عن أمر دمنة .

(٤) الباب السادس عشر — وهو باب الناسك والضيف .
(٥) « العشرون — وهو باب البطة ومالك الحزين .
(٦) « الحادى والعشرون — وهو باب الحمامة والثعلب ومالك الحزين .

وأستطيع أن أزيد على هذه الأبواب الستة باباً سابعاً أميل إلى أنه كذلك من إضافة ابن المقفع كما سيأتى ذكر ذلك بعد — وهو :
(٧) باب برزويه المتطبب ترجمة بزرجمهر .

فعلينا أن نعيد النظر إلى تلك الفصول السبعة ، لنرى أيها يصح حقيقة أن ينسب إلى ابن المقفع ، وأيها لاينبغى أن نقول إنه من عمله وبإضافته ؟

فأما « باب مقدمة الكتاب لعلى بن الشاه الفارسى » فأكبر الظن أن كثيرين بعد ابن المقفع تناولوا أسلوبه — كما تناولوا أسلوب الكتاب كله — بالتهذيب والتعديل .

أقول ذلك حتى لايضلنا مانراه فى هذه المقدمة أحياناً من السجع ، ومانراه فيه أحياناً أخرى من الإطالة التى لاتتفق وأسلوب ابن المقفع والباب نفسه كما ترى عبارة عن مقدمة نسب فيها الكلام إلى شخص يقال له بهنود بن سحوان « كان يعرف باسم « على بن الشاه الفارسى » » والحديث فيها يدور حول ملك ظالم هو دبشليم الملك ، يعظه فيلسوف عاقل هو بيدبا (١) وذلك على نحو يذكرنا بأسطورة ذكرت عن الإسكندر الأكبر فى بعض كتب التاريخ هى « أن الإسكندر كان جباراً

(١) أو « بيل باى » كما فى النسخة الفرنسية . ومعناه « قدم الفيل » .

معجبا ، وكان عتا فى بدء أمره عتواً شديداً واستكبر . وكان بأرض الروم رجل من بقايا الصالحين فى ذلك العصر ، حكيم فيلسوف يسمى أرسطاليس . فلما بلغه عتو الاسكندر وفظاظته وسوء سيرته ، أقبل من أقاصى أرض الروم حتى انتهى إلى مدينة الإسكندرية . فمثل قائماً بين يديه غير هائب له فقال : أيها الجبار العاتى . ألا تخاف ربك ! ولا تعتبر بالجبارة الذين كانوا قبلك . . . ، وذلك فى موعظة طويلة غضب بسببها الاسكندر غضبا شديداً ، وهم بقائلها فأودعه السجن ، ثم أن الاسكندر راجع نفسه ، وتدبر كلامه ، فبعث إليه على خلاء ، وعلم أن ماقال هو الحق فقال لذلك العبد : فأنا أسألك أن تلزمنى لأقتبس من علمك ، وأستضىء بنور معرفتك . الخ » (١) .

ولست أدرى أكان فى ذهن ابن المقفع مثل هذه الأساطير ، فألف أسطورته هذه على مثالها ؟ أم أنه أثر بأسطورته هذه فيما أتى بعده من الأساطير ، فجاءت هذه على مثال ما كتب ابن المقفع ؟

وكتب التاريخ كلها أو أكثرها ، تذكر وقائع الاسكندر بالهند . وتذكر منها وقعة قتل فيها الاسكندر ملكا هنديا باسم « فور » ، وتذكر قصص الاسكندر مع حكيم من حكماء الهند اسمه « كند » . أما دبشليم الملك . وأما بيدبا الفيلسوف . فليس لهما وجود فى كتب التاريخ ولا موضع للشك فى أنهما شخصان خياليان ، هما من خلق المؤلف أو المؤلفين لهذه القصص الهندية القديمة ، شأنهما فى ذلك شأن

---

(١) الأخبار الطوال للدينورى ص ٣١ .

« بهنود بن سحوان » الذى لاشك أيضاً أنه من خلق ابن المقفع وحده فى النسخة العربية (١) .

وأما « الباب الثالث وهو عرض الكتاب — ترجمة ابن المقفع » فنسبته صريحة إلى هذا الرجل .

وهنا لا ينبغى أن تضلنا كلمة « ترجمة » فنظن أن الكاتب إنما ترجم هذا الفصل ولم يؤلفه . فالظاهر أنهم كانوا يعنون بكلمة الترجمة « أحيانا « الوضع والتأليف » . يدلنا على ذلك قولهم : باب برزويه المتطبب ـ ترجمة بزرجمهر بن البختكان » « فكيف يصح أن يكون هذا الباب ترجمة أو نقلا منسوبا إلى ذلك الوزير ، وذلك الوزير نفسه فيما تزعم القصة ـ هو الذى أمره ملك الفرس بتأليفه هذا الباب فألفه ؟

وأما « باب الفحص عن أمر دمنة » ، فقد فرغ « بنفى » من إثبات أنه لا يمكن أن يكون إلا من إضافة رجل إسلامى كابن المقفع ـ أراد بها أن يلائم بين أغراضه المختلفة ، كما أراد بها أن يخاطب العقل العربى فى ذلك الوقت ، وهو العقل الذى عرف ابن المقفع جيداً أنه كان متأثراً بمبادىء الإسلام . ومما يثبت ذلك أن باب « الأسد والثور » فى النسخة السريانية القديمة ليس فى نهايته شىء يشير إلى محاكمة دمنة ،

(١) وعجب ألا تجد « لبهنود بن سحران » ولا لقصته ذكراً فى الترجمة الفارسية لنصر الله ، ولا فى اليونانية لسيمون سث ، ولا فى العبرية المنسوبة إلى روبين جويل Joel انظر الشجرة . ويذهب ده ساسى ـ ويوافقه على ذلك نولدكه إلى أنه إذا لم يكن اسم « بهنود » من وضع ابن المقفع ، فإنه قد يكون « أبا القاسم على بن الشاه الظاهرى » الذى يقول عنه صاحب الفهرست : إنه من نسل الشاه بن ميكال المتوفى عام ٣٠٢ للهجرة .

أو شيء يشير إلى عقوبته على سعيه بالفساد ، وأن باب «الأسد والثور» أيضاً وجد فى نسخة « الباتشنتترا » أنه إنما ينتهى بما يدل على أن الأسد لم يفكر فى أمر « شتربة » بل إنه أفسح الطريق « لدمنة » دون الثور واستوزره .

وأما « باب الناسك والضيف » ، وهو باب صغير ويسير ، فيظهر أيضاً أنه إضافة إسلامية خالصة ، ألا ترى أن الشخص القصصى فيه وهو الناسك يعرف العبرانية ، وأن ضيفه لا يعرف هذه اللغة ؟ ثم ألا ترى أن الناسك فى هذا الباب يقدم لضيفه تمراً ، فيعجب الضيف به ويرغب إلى مضيفه أن يأخذ منه شيئاً ليغرسه فى بلاده،عندعودته ؟ وهذا الباب نفسه — فوق ذلك — لا وجود له فى النسخة السريانية القديمة ، وهى النسخة التى يرجح الباحثون ، أنها مأخوذة عن المصادر الهندية عينها !

وأما البابان العشرون والحادى والعشرون ، وهما « باب البطة ومالك الحزين » و « باب الحمامة والثعلب ومالك الحزين » ، فهما بابان يسيران من تلك الأبواب التى لم يجد الكاتب نفسه مشقة فى إضافتهما إلى الكتاب ، ولم يجد الباحثون بعد مشقة فى الوصول إلى أنهما من إضافة هذا الرجل وحده كذلك !

وهنا ينبغى أن ننبه إلى أن الباب الأول منهما لا وجود له إلا فى نسخة عربية واحدة ، هى وحدها النسخة التى عثر عليها ده ساسى ، وأما النسخ العربية الأخرى فخالية من ذكر هذا الباب .

ودع عنك كل هذه الأبواب ، وانظر معى فى باب « برزويه

المتطبب - ترجمة بزرجمهر » : ويقول الأستاذ فالكونر : « ونحن نشك كثيراً فى نصيب الوزير بزرجمر من كتابة هذا الفصل ، وربما كان نصيب الوزير فيه لايزيد على أنه أمضاه ، وقصد بذلك تشريف هذا الطبيب الذى كتب الفصل من أجله » ، وحجة الأستاذ فى ذلك أن هذا الفصل يشتمل على كثير من حياة برزويه الخاصة ، وربما لم يكن للوزير علم بهذه الحياة » .

فهو يرى إذن — ويشاركه فى ذلك الأستاذ بروكلمان — أن هذا الفصل ليس من صنع بزرجمهر الوزير ، وإنما هو من وضع برزويه المتطبب .

ولكنى أذهب إلى أبعد مما ذهبا إليه ، فأزعم لك أن هذا الفصل كله ليس من عمل الوزير ولا من عمل الطبيب . ولكنه أثر من قلم الكاتب الإسلامى الذى ترجم هذه القصص الهندية الفارسية إلى اللسان العربى .

غير أن الأستاذ نولدكه يذهب فى بحث قيم كتبه عن هذا الباب (١) مذهباً وسطاً فيقول :

« أما مقدمة برزويه فلابد أنها موجودة فى النسخة البهلوية التى وقعت لابن المقفع . . . وفى هذه المقدمة من الدلائل مايبرهن على أن مؤلفها هو المتطبب ، وإلا فما الذى حمل ابن المقفع مثلا على أن

---

(١) وعنوان هذا البحث Burzoe Einleinting Zu dem buche Kalila we Dimna

يظهر لنا برزويه على هيئة شخص درس الطب دراسة عميقة . أليست هذه المبادىء التى ينقلها المترجم الإسلامى عن برزويه ، هى بعينها تقريبا مبادىء الطب الهندى ؟ وربما كان ابن المقفع نفسه لا يعرف منها إلا شيئاً بسيطاً ، بل ربما كان ابن المقفع يدرك أنه قدلاتعود عليه فائدة من عرض هذه المبادىء فى هذا الباب » .

ثم يقول نولدكه بعد ذلك « ولكن يجب أن نلاحظ فى الوقت عينه أن ابن المقفع لم يكن مترجماً دقيقاً فى جميع الأحوال ، وإنما كان محرراً فحسب . وإذن فلا يبعد مطلقاً أن تكون فى هذا الباب أشياء قليلة لا تتصل بالطبيب الفارسى ، وإنما تتصل مباشرة بالكاتب الإسلامى. وهذه الأشياء هى ما يدور من هذا الباب نفسه حول الشبه الدينية التى كان ابن المقفع يثيرها بين حين وآخر » .

ومعنى ذلك أن ما كان من هذا الباب مختصاً بالطب فهو من عمل برزويه ، وأن ما كان منه مختصاً بالشكوك الدينية فهو من عمل ابن المقفع ، وذلك بأن الشكوك الدينية لا يصح أن يعبر عنها « طبيب كان يتصل بالبلاط الملكى فى فارس ، وكان يهمه كثيراً أن تكون العقيدة الرسمية للمملكة هى العقيدة الصحيحة على الدوام . وإنما هذه الشكوك الدينية أثر من آثار هذا العقل الشكاك وهو عقل ابن المقفع بنوع خاص (١) » .

---

(١) يرجح الأستاذ نولدكه إن الفقرات التى كتبها ابن المقفع فى هذا الفصل حول طبيعة الأديان إنما أتته من النظر فى هذه الأسطورة التى لا نجد لها ذكراً إلا فى شهنامة الفردوسى ، وخلاصتها :

أنه كان فى الهند ملك اسمه « كايد » Kaid رأى فيما يرى النائم: كأن أربعة من =

ولكننا نقول الأستاذ نولدكه — إن الكلام فى المسائل الدينية والفلسفية يستأثر بالجزء الأكبر من هذا الباب ، على حين أن الكلام فى مسائل الطب لا يشغل منه إلا صفحات قليلة . فإذا كان الطبيب فى رأى البحاثة نولدكه — لم يكتب كل هذه العبارات المتعلقة بالشكوك الدينية ، وإذا كان الطبيب فى رأيه — لم يكتب كل هذه الفقرات التى تبحث فى أمور فلسفية ، فأى شىء بقى للطبيب فكتبه فى هذا الباب ؟

ومادام برزويه طبيباً كاشاء خيال ابن المقفع أن يتصوره كذلك — فما الذى كان يمنع هذا الكاتب من أن يتحدث قليلا عن أفكار برزويه

الرجال يشدون بينهم قطعة لطيفة من القماش كل إلى الجهة التى هو فيها ، وذلك دون أن يقصد الجميع إلى الضرر بهذه القطعة! فما أصبح دعا بحكيم من حكماء الهند اسمه مهران Mahran فقال له فى تعبير هذه الرؤيا . « زعم أن القطعة من القماش هى الدين السماوى وأن هؤلاء الاربعة الذين يشدونها بينهم قد أتوا لحفظها ، وهم يمثلون ديانات أربع . فواحدة منها هى ديانة الدهاقين أو عبدة النار — وهى الديانة المجوسية والثانية هى ديانة موسى — وهى الديانة التى لا يرى أتباعها ديناً يفضلها ، أو يستحق أن يكون له وجود معها . والثالثة ديانة اليونان — التى يعتنقها أهل النسك والعبادة ، والتى تشعر قلوب الأمراء بالانصاف والعدالة (ويقصد بها المسيحية) وأما الديانة الرابعة فتلك العقيدة النقية التى يعتنقها العرب والتى ترى أن لكل مجتهد نصيبا من الأجر . وهؤلاء الأربعة قد أتوا لحفظ الدين السماوى ، يحاول كل منهم أن يجعل الدين إلى جانبه ، ومن ثم أصبحوا أعداء بعضهم لبعض » .

قلنا : ولا نشك فى أن هذه الأسطورة لم تكن معروفة عند ملوك الفرس الأقدمين ، حتى فى عهد التسامح الدينى فى تاريخهم ونحن لا نعجب من أن يعرف الفردوسى فى القرن الرابع الهجرى هذه الأسطورة نفسها . ومن أن يكتبها فى قصته الشاهنامه على هذا النحو . وإنما نعجب كيف وصلت هذه الأسطورة من قبل إلى ابن المقفع نفسه؟ وأين ظفر بها ؟ وهل من الضرورى له . لكى يكتب هذه الفقرات المتعلقة بالأديان فى باب برزويه ، أن يكون له علم بهذه الأسطورة ؟

الطيبة فيخيل إلى القارىء أن هذه الأفكار نفسها هندية أو فارسية ؟ ثم يصل من ذلك إلى الكلام الذى يعنيه . وهو إثارة الشكوك الدينية بهذا الأسلوب العجيب ؟

وعلى ذلك فلا يبعد أن يكون هذا الباب كله من وضع ابن المقفع وحده . يقول « البيرونى » :

« . . . وللهند فنون من العلم أخر كثيرة . وكتب لاتكاد تحصى ، ولكنى لم أحط بها علماً ، وبودى أن كنت أتمكن من ترجمة « بنج تنتر » وهو المعروف عندنا بكتاب كليلة ودمنة . فإنه تردد بين الفارسية والهندية ، ثم العربية والفارسية ، على ألسنة قوم لايؤمن تغييرهم إياه . كعبد الله بن المقفع فى زيادته باب برزويه فيه . قاصداً تشكيك ضعيفى العقيدة فى الدين . وكسرهم للدعوة إلى مذهب المنانية ، وإذا كان متهماً فيما زاد ، لم يخل من مثله فيما نقل (١) .

والذى أحرص على أن ألفت إليه النظر للمرة الثانية ، هو أنه لاينبغى لنا أن نتصور أن هذه الأبواب التى ترجم ابن المقفع بعضها . وأضاف بعضها . هى بعينها من حيث ألفاظها وأسلوبها الأبواب التى تقرؤها فى النسخ العربية التى بين أيدينا الآن .

فلابد — كما يقول الأستاذ (نيكلسون) : أن نعمل حساباً لإهمال النسخ وإضافات الشراح ، وأن نقدر تطاول العهد ومرور الزمن . ونعرف أن كتابة ابن المقفع فى هذه الأبواب ، كما فى غيرها من الآثار الأدبية التى حفظها ، ينبغى أن تكون أوجز عبارة . وأقل مؤونة

---

(١) انظر كتاب « تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ص ٧٦

من تلك العبارات التى تقرأها الآن فى النسخ العربية المستحدثة . (١) .

من هذا كله نعرف إلى أى حد كان ابن المقفع واسع التصرف فى النسخة البهلوية لكتاب كليلة ودمنة . وبهذا كله نلتمس العذر لمن ظنوا أن الكتاب كان من تأليف ابن المقفع لا ترجمته . ولهذا كله نرى أن الإجابة عن الشطر الأول من سؤال ده ساسى لم تكن كما قلت — عسيرة ولا مستعصية .

ويجدر بى قبل أن أترك الكلام عن الترجمة العربية لابن المقفع أن أشير هنا إلى أمرين : أولهما تلك المقتبسات التى أخذها عن هذه الترجمة ابن قتيبة فى كتابه عيون الأخبار ، فالخلاف عظيم بين هذه الترجمة وبين المقتبسات ، والخلاف عظيم أيضاً بين هذه الترجمة وبين النسخ المأخوذة منها بالذات . والخلاف عظيم كذلك بين النسخ العربية الكثيرة المأخوذة من هذه الترجمة العربية عينها . وإذا كان الأمر كذلك فمن العسير علينا أن نظفر بنسخة عربية نستطيع أن نقول مطمئنين ، إنها النسخة التى صدرت عن ابن المقفع نفسه !

وأما ثانى الأمرين اللذين أشير إليهما — فهو ما قاله صاحب كشف الظنون : من أن هناك ترجمة عربية أخرى لكتاب كليلة ودمنة ، وأنه قام بهذه الترجمة رجل اسمه (عبدالله بن هلال الأهوازى) وأنه قدمها إلى (يحيى بن خالد البرمكى) عام ١٦٥ للهجرة — أعنى فى خلافة المهدى .

غير أن المستشرق ده ساسى يرتاب كثيراً فى وجود هذه الترجمة

---

(١) أنظر كتاب نبكلسون A Literary of the Arabs P. 346

وعندى أنه ليس ثمة ما يمنع من وجودها ، وغاية الأمر أن مثل هذه الترجمة ولدت لتموت ، فهى لا تستطيع أن تحيا بجانب ترجمة ابن المقفع. وليت العلماء عثروا على هذه الترجمة المنسوبة للأهوازى — إن صح أن يكون لها وجود فعلى — وإذن نوضع أساس جديد لبحث الترجمة العربية التى تنسب إلى ابن المقفع وحده .

* * *

التراجم السريانية :

والباحثون يعرفون ترجمتين سريانيتين لكتاب كليلة ودمنه .

(انظر الشجرة)

إحداهما قديمة ظهرت قبل النسخة العربية بمائتى عام تقريبا ، ولكنها فقدت بعد ظهورها ، فلم يستطع أحد أن يستولدها نسخة غيرها . والثانية حديثة قيل إن الذى كشفها هو المستشرق (رايت) أستاذ الآداب العربية بجامعة كمبردج ، وقام بطبعها بعد ذلك .

١ فأما النسخة القديمة فأول من أشار إليها كما ذكرنا هو (عبد اليسوع) أسقف نصيبين . ثم كان من المستشرقين بعد من ظفروا بهذه النسخة فى مدينة (ماردين) ثم طبعت هذه النسخة القديمة ، ومعها ترجمة ألمانية عظيمة ، ومقدمة قيمة كتبها الأستاذ « بنفى » وعارض فيها بين الترجمتين العربية والسريانية ، ووصل من ذلك إلى نتائج لها خطرها .

والأبواب التى وجدت فى هذه النسخة السريانية القديمة عشرة هى :

(١) باب الأسد والثور . (٢) باب الحمامة المطوقة .

(٣) باب القرد والغيلم .	(٤) باب الناسك وابن عرس .
(٥) باب القط والجرذ .	(٦) باب البوم والغربان .
(٧) باب الملك والطائر .	(٨) باب الأسد وابن آوى
(٩) باب ايلاذ .	(١٠) باب ملك الفيران .

ولا يعنينا من المقدمة التى كتبها « بنفى » إلا قوله : إن الترجمة السريانية لا يمكن أن تكون وليدة العربية . وآية ذلك أن هذه النسخة السريانية لا تشتمل على الأبواب الأربعة الأولى من النسخ العربية ، وأن بتلك النسخة السريانية أسماء سنسكريتية لم يرد لها ذكر بنصها فى النسخ العربية . فالسائل والمجيب فى هذه النسخ الأخيرة هما « دبشليم الملك » و « بيدبا الفيلسوف » . والسائل والمجيب فى النسخة السريانية القديمة هما « زداشتر » Zadachtar و «بيشام» Bisham . وهذا والاسمان قريبان من الاسمين السنسكريتين وهما « يوذيشتيرا » Yudhishtira و « بيشما » Bishma . ثم آية ذلك أيضاً أن باب الأسد وابن آوى صدر فى هذه النسخة السريانية القديمة بما يأتى :

« وزعموا أنه فى بلاد الترك ، وفى مكان يدعى رابوكان Rapukan عاش ملك قيل أنه اقترف آثاماً كثيرة ، تقمصت روحه بسببها بعد موته فى جسم ثعلب ، ثم تذكرت روحه وهى فى جسم الثعلب تلك الآثام التى ارتكبها صاحبها فندمت على ما فرط منها فى حياته الأولى ، وآلت ألا تؤذى حيواناً ، ثم برت بوعدها ، فلم تطعم اللحم بعد ذلك قط » .

وهذه العبارة كما هي ، وفي نفس هذا الموضع واردة في كتاب «المهابهاراتا» . على حين أنها في النسخ العربية مخالفة لذلك كل المخالفة .

وأما النسخة السريانية الحديثة فيقال إنها أخذت عن النسخة العربية لابن المقفع . وقد وجد الباحثون أنهما تتفقان في أكثر الأبواب .

والأستاذ نولدكه بحث قيم حول النسخة السريانية الحديثة ، أمكنه فيه أن يضع أيدينا على سهولة على كثير من الألفاظ السريانية التي نقلت من العربية ، والتي دل بها المترجم السرياني على أنه لم يستطع أحياناً أن يفهم اللفظ العربي ، فكان ينقله بلفظه نقلا لا تصرف فيه (١) .

ومهما يكن من أمر هذه النسخة السريانية الأخيرة فإن لها — مع سوء ترجمتها وكثرة أخطائها — قيمة عظيمة في نظر العلماء ، فهي التي تعطينا صورة دقيقة من الترجمة العربية التي نسبت إلى ابن المقفع ، تلك الترجمة التي استخرج من بعض نسخها البارون ده ساسي طبعته العربية المشهورة ، وهي الطبعة التي كانت أساساً عندنا لجميع الطبعات المصرية وغيرها من الطبعات الأخرى في أكثر بلاد الشرق .

* * *

(١) ومثال ذلك لفظ «المنقاء» ، ولفظ «المطوقة» ، وهما مكتوبان في النسخة السريانية بهذا النطق عينه ولكن في حروف سريانية ليس غير . ومثال ذلك لفظ «عداوة الجوهر» فإن المترجم يترجم كلمة الجوهر هنا بمعنى الحجر النفيس وهي تدل على الأصل أو الطبيعة ولاحظ الأستاذ نولدكه أيضا أن المترجم السرياني كان يقرأ كلمة «حجر» بفتح الحاء والجيم على أنها «حجر» بضم الحاء وسكون الجيم . وأنه قرأ كلمة «الدين» بمعنى الاستدانة وهكذا .

التراجم الأخرى :

« لئن كانت البوذية صاحبة الفضل الأول فى أقاصيص بيدبا ، فقد كان للاسلام وحده الفضل فى وصول هذه القصص إلى أوروبا . إذ بينما غابت النسخة السريانية القديمة فترة من الزمان ، فلم يكن لهــا عقب من بعدها ، إذا بالنسخة العربية قد ترجمت فى أثناء ذلك إلى أكثر من خمس لغات هامة هى : السريانية واليونانية والعبرية والأسبانية(١) » هكذا يقول فالكونر فى تعليقه على أهمية النسخة العربية واعتبارها أماً لجميع التراجم التى عرفها العالم بعد ذلك . فلقد ضاعت الترجمة السريانية القديمة التى قيل أنها ظهرت قبل العربية بمائتى سنة ، كما ضاعت « الترجمة التبتية » التى أخذت من المصادر السنسكريتية ، ولم يظهر لها أثر . واختفت كذلك الترجمة البهلوية التى اعتمد عليها ابن المقفع ، فلم يجد الناس أمامهم غير ترجمة ابن المقفع هذه ، فأقبلوا على نقلها ، واستولدوها نسخاً كثيرة لا نحتاج إلى إحصائها ، بل نحيل القارىء إلى الرسم الذى يوضح له أسماء هذه التراجم أو النسخ(٢) .

فهناك الترجمة الأسبانية التى قدمت إلى الفنسو الحكيم (١٢٥٢ - ١٢٨٣) م ، والتى كان ينتظر أن تكون أما للتراجم الأوربية كلها ، وذلك لتوسط أسبانيا بين الشرق والغرب . « ولكن أوروبا لم تعرف هذه القصص إلا عن طريق ترجمة لاتينية عنوانها (مرشد الحياة

(١) انظر فالكونر ص ١٤ .
(٢) انظر الشجرة .

الإنسانية) نقلها فى القرن الثامن نفسه يهودى اعتنق المسيحية واسمه : جون أوف كابوا John of Capua[1] » .

وهناك الترجمة الانجليزية التى نشرها توماس نورث Thomas North عام ١٥٧٠ بعنوان « الفلسفة الخلقية لدونى » .

وهناك الترجمة الفرنسية التى ظهرت عام ١٦٤٤ بعنوان « خرافات بلباى Fables de Pilbay» ، وهى المأخوذة عن أخرى فارسية اسمها (أنوار سهيلى » . ويقول صديقنا الأستاذ « جب » إن لهذه الترجمة الفرنسيه أهمية خاصة « لأنها كانت أول اتصال لأوروبا الغربية بالأدب الفارسى ، ولأنها كانت أحد المصادر التى استقى منها لافونتين قصصه المشهورة » (٢) .

أما التراجم الفارسية الحديثة ، فنها ما هو خليق بأن يسمى تأليفاً ولا يسمى ترجمة ، ومن هذه التراجم حقيقة ما عبث بها أصحابها عبثاً بعدت به الشقة بينها وبين الترجمة العربية والنسخ المأخوذة عن هذه الترجمة . ويظهر أن هؤلاء لم يكتفوا بذلك حتى استبدلوا باسم « كليلة ودمنة » أسماء أخرى مخالفة : فسماها أحدهم ، وهو الكاشفى باسم « أنوار سهيلى » ، وسماها آخر ، وهو أبو مفضل باسم « عيار دانش » أو « معيار العلم » . وأبقى قليل منهم على اسمها القديم ، رغم أنهم قاموا فى الوقت نفسه بتغيير جوهرى فى أكثر القصص .

---

(١) انظر (تراث الاسلام) ، فصل الأدب تأليف الأستاذ جب ، وترجمة المؤلف ص ١٨٦ .

(٢) تراث الاسلام ص ١٨٧ .

ويطول بنا القول إن نحن أردنا أن نتتبع هذه القصص الهندية القديمة فى رحلتها إلى أقطار الشرق والغرب ، ويطول علينا التعريف إن نحن رغبنا فى أن نقف معها حيث وقفت فى كل قطر على حدة من هذه الأقطار . فحسبنا إذن أن نعرف أن كتاب هذه القصص الهندية الفارسية القديمة — أو كتاب كليلة ودمنه — قد لقى من عناية الناس ما يلقه كتاب غيره فى أى زمان ومكان . وحسبنا إذن أن نعرف أن عالماً فرنسياً هو « فكتور شومان » قد أحصى التراجم التى ترجمت إليها تلك القصص فإذا هى لا تقل عن ثلاثين ترجمة (١) . حسبنا كل ذلك لنعرف أن النـــاس كانوا ولا يزالون يميلون كثيراً إلى قصاصاتها ، ويفيدون كثيراً من رواياتها ، ويغذون أذهانهم بحكمتها . حتى عدت هذه القصص ميراث العالم أجمع ، لا يختص بها بلد دون آخر من بلاد الله !

* * *

نظم كليلة ودمنه

ربمـا كان أول نظم عرف لـكتاب كليلة ودمنة هو النظم الذى ينسب إلى « أبان اللاحق » وهو شاعر إسلامى كان من أهل البصرة وكان صديقاً للبرامكة ، وكان يميل إلى هـــذا النوع المستحدث من الشعر — وهو الشعر الذى كان ينظم فية الكتب النثرية — وخاصة ما اشتمل منها على الحكم والحكايات . ونسب إليه المؤرخون أنه نظم

---

(١) Les Ouvrages Arabes par V. Chauvin 2ième partie P. 79.
وهو المصدر الذى نقلنا عنه التراجم الموضحة بالشجرة .

سيرة أنوشروان ، وسيرة أردشير ، وكتاب السندباد وكتاب مزدك ، وكتاب بلوهر وبوذاسف . ونظم ابان كذلك كتاب كليلة ودمنة ، وقيل إنه استغرق فى نظمه ثلاثة أشهر كاملة ، ثم قدمه بعد تمامه « أربعة عشر ألف بيت » هدية إلى خالد البرمكى ، فأعطاه خالد عشرة آلاف دينار

وتجد فى كتاب « الأوراق » للصولى شيئاً قليلا من هـــذا النظم لايكاد يعدو الثمانين بيتاً من الشعر ، ومن نظمه فى باب الأسد والثور :

وإن من كان دنى النفس يرضى من الأرفع بالأخس
كمثل الكلب الشقى البائس يفرح بالعظم العتيق اليابس
وأن أهل الفضل لا يرضيهم شىء إذا ما كان لا يغنيهم

وعلى الجملة فقد كان نظم إبان فيما يظهر سهلا منسجما مطاوعاً لناظمه كل المطاوعة .

وفى « كشف الظنون » نظم ينسب إلى « سهل بن نوبخت » قيل إنه قدمه كذلك ليحيى بن خالد البرمكى . ولكننا لم نعثر على شىء من هذا النظم .

وهناك النظم الذى نسب إلى « ابن الهبارية » وهو الشريف أبو يعلى محمد بن محمد بن صالح بن حمزه — ينتهى نسبه إلى عبد الله ابن عباس ، « وكان شاعراً مجيداً حسن المقاصد ، لكنه كان خبيث اللسان ، كثير الوقوع فى الناس ، لا يكاد يسلم أحد من لسانه » .

وابن الهبارية هذا ، هو الذى نظم كذلك كتاب « الصادح والباغم » نظمه على أسلوب كليلة ودمنة ، وربما كان من أظهر صفات هذا الشاعر

خفة روحه ، ولطافة ذوقه ، وقدرته على النظم ، حتى لقد قيل إنه نظم كليلة ودمنة في عشرة أيام فقط !

وقد وصل إلينا هذا النظم كاملا أو كالكامل . وليس بينه وبين كتاب كليلة ودمنة نفسه خلاف ، إلا في ترتيب الأبواب ، وإلا في خلو النظم من مثل الرجل الخائف من الذئب ، وهو أول الأمثال في باب الأسد والثور ، وخلوه من باب الحمام ومالك الحزين والثعلب ، ومن بعض فقرات في سائر الأبواب الأخرى ، (١) .

ويذكر ابن الهبارية في مقدمة هذا النظم الذي سماه « نتائج الفطنة في نظم كليلة ودمنة » أنه أهداه إلى أبي الحسن بن موسى في يوم النيروز ، ويظهر أن ابن الهبارية وفق في نظمه توفيقاً أحسن به ، وفخر من أجله في مقدمة النظم على « أبان » . ومن هذا النظم قول ابن الهبارية :

والمال مقصود لدى اللئام	كالكلب إذ يقنع بالعظام
والفاضل الكامل مثل الأسد	يسمو على القدر البعيد الأمد
والكلب يرضى نفسه بكسرة	والفيل لا يرجو الغلام كسرة !

ومن الذين نظموا كليلة ودمنة من العرب ، محمد أو أحمد الجلال » . ويقول الأديب الذي نشر كتاب « نتائج الفطنة » أنه رأى كذلك نسخة من نظم الجلال بمكتبة الآباء اليسوعيين في بيروت . ويقول إنه لا يعرف من هو الجلال ، ولا في أي زمان عاش ؟

ويذكر البارون ده ساسي أيضاً أنه وجد لكتاب كليلة ودمنة

---

(١) انظر المقدمة التي كتبها ناشر كتاب « نتائج الفطنة في نظم كليلة ودمنة » .

نظما باسم «درر الحكم في أمثال الهند والعجم» يشتمل على تسعة آلاف بيت من الشعر الفارسي . وعرف أن ناظمه هو عبد المنعم بن حسن[1] . ويقول [illegible] أنه لا يعرف فى أى عصر عاش عبد المنعم ، ولا السبب الذي من أجله نظم الكتاب ؟

وكما وجد من المسلمين من نظموا كليلة ودمنة بالعربية ، فكذلك وجد من الفرس من نظموه بالفارسية ، ومن يدرى لعله وجد من غير هؤلاء جميعاً من نظموه بغير هذه اللغات ؟

وهكذا اشتهر أمر كليلة ودمنة ، ثم هكذا كان الخلف يرث عن السلف حرصاً على الكتاب وتقديراً وإجلالا لصاحبه .

---

(١) ويقال إن هذا النظم موجود الآن بالمكتبة الملكية بفينا — وأن أحد المستشرقين قد اختصه ببحث قيم .

الفصل الرابع

مصرع ابن المقفع

نقرأ فى كتب التاريخ أنه قد خرج على الخليفة المنصور عمه عبد الله ابن على ، وكان عبد الله منذ بداية الدولة العباسية والياً على الشام . بل إن عبد الله هو صاحب الفضل الأكبر فى سحق القوات الأخيرة للأمويين . ولهذا ولأسباب أخرى كان عبد الله يرى أنه أحق بالخلافة من ابن أخيه الذى كان مناه بها كما كان مناه بها من قبله السفاح ، ولكن خيب المنصور ظن عمه . فغضب لذلك عمه وثار فى وجهه فأراد المنصور أن يقتله بأبى مسلم — أو يقتل أبا مسلم بعمه — لأن أبا مسلم أصبح منذ ذلك الوقت خطراً على الخليفة نفسه . فذهب أبو مسلم لقتال عبد الله وهزمه بحيلة هى أنه تظاهر بأنه منصرف إلى الشام وأن أمير المؤمنين قد ولاه عليها — فجازت هذه الحيلة على جند عبد الله وقالوا لقائدهم ينبغى لنا أن نرجع للدفاع عن أبنائنا وتركوا بذلك مكانهم فاحتل أبو مسلم هذا المكان ووقعت الواقعة ودارت الدائرة على عبد الله الذى فر إلى أخيه سليمان وهو إذ ذاك بالبصرة مع أخيه عيسى بن على وآوى الشقيقان أخاهما وخافا عليه وثبة ابن أخيهما ، ووثبته شديدة لا يؤمن جانبها ، فطفقا يكاتبان المنصور فى أن يؤمنهما على عمه عبد الله ، وأنفذ سليمان من ناحيته كاتبه عمر بن

أبى حليمة فى ذلك الأمر إلى الخليفة ، ورضى الخليفة أن يعطيهم الأمان ثم أنفذ إليهم سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب وأمره أن يضيق عليهم حتى يشخصوا بعبد الله بن على إلى حضرته . وكان ابن المقفع فى ذلك الوقت يكتب لعيسى بن على ، ويقال إن عيسى أمره بكتابة الأمان لعبد الله . ويقال أيضاً إن ابن المقفع كتب الأمان وبالغ فى احتراسه من كل تأويل يقع عليه فيه ، وأسرف فى توكيد الأمان . فلم يتهيأ لأبى جعفر المنصور إيقاع حيلة فيه لفرط احتياط ابن المقفع. وقيل إن الذى شق على أبى جعفر أن ابن المقفع قال على لسانه فى نسخة الأمان :

« وإن أنا نلت عبد الله بن على أو أحداً مما أقدمه معه بصغير من المكروه أو كبير ، أو أوصلت إلى أحد منهم ضرراً سراً أو علانية على الوجوه والأسباب كلها تصريحاً أو كناية أو بحيلة من الحيل ، فأنا نفى من محمد بن على بن عبد الله ، ومولود لغير رشدة ، وقد حل لجميع أمة محمد خلعى وحربى والبراءة منى ، ولا بيعة لى فى رقاب المسلمين ولا عهد ولا ذمة ، وقد وجب عليهم الخروج من طاعتى ، وإعانة من ناوأنى من جميع الخلق ولا موالاة بينى وبين أحد من المسلمين ، وهو متبرىء من الحول والقوة ، ومدع إن كان ، إنه كافر بجميع الأديان ولقى ربه على غير دين ولا شريعة ، محرم المأكل والملبس على الوجوه والأسباب كلها . وكتبت بخطى ولا نية لى سواه ولا يقبل الله منى إلا إياه والوفاء به . . . (١)

(١) كتاب الوزراء والكتاب للجهشيارى تحت عنوان أيام المنصور .

ولكتاب الأمان نسخ كثيرة أشد من هذه النسخة فى اللهجة ، ولعلك ترى معى أن الكتاب فيه إسراف وفيه إسفاف . وأن هذا وذاك لا يتفق وعزة الخلفاء وكرامة الخلفاء وخاصة من كان من هؤلاء جباراً شديد البطش كالمنصور . وأنا أفهم أن أعمـــام الخليفة كانوا يعرفون جيداً غدر ابن أخيهم ، ويحسبون حساباً عظيما لشره وميله إلى القتل ، لا تأخذه فيه رحمة ولا يعرف فيه قربى . وأنا أفهم أن يتشدد أعمام الخليفة فى الأمان ولكن لا إلى هذا الحد الذى يثير من النفوس حفائظها ويجرح عزتها وينال من كرامتها ويسلبها ميلها إلى الخير وإيثارها للعطف ورغبتها فى نسيان الإساءة !

ربما استقر فى أذهان المؤرخين أن (الأمان) وحده كان عـــلة قتل ابن المقفع . ولذلك بالغوا فى وصفـــه وأسرفوا فى حكايته ، وتزيدوا فى القول ، واستنسخوا من الأمان أشد النسخ إمعانا فى المبالغة . وعولوا على أكثرها تهويلا فى تصوير الخطورة التى تنسب إلى هذا الكتاب . وكثرت حول هذا الكتاب نفسه قصص وروايات أزعم أن أحداً من أدبائنا المعاصرين لو قرأها فى كتاب الجهشيارى وغيره من الكتب لاستطاع أن يقـــدم بها إلى المسرح العربى قصة تمثيلية رائعة !

مهما يكن من الأمر فقد قيل إن أبا جعفر المنصور قرأ كتاب الأمان فامتلأت نفسه غيظاً وسأل عمن كتبه فقيل له ابن المقفع كاتب عيسى بن على . فقال أبو جعفر ، فما أحد يكفينيه ؟ ، وكان سفيان ابن معاوية بن يزيد يضطغن على ابن المقفع أشياء كثيرة :

فمن هذه الأشياء ما أشرنا إليه من قصه المسيح الخويلدى الذى قيل إن ابن المقفع كان يكتب له قبل مجىء سفيان بن معاوية وهو الذى أوغر صدره على ابن المقفع حين أخذ هذا جانب المسيح ضده . ومنها إن ابن المقفع كان يسأل سفيان عن الشىء بعد الشىء فإذا أجاب قال له (أخطأت !) وضحك منه ، فلما كثر ذلك على سفيان غضب واشتد غيظه منـــه ، وقال له ابن المقفع يوما « يا ابن المغتلمه والله ما اكتفت أمك برجال أهل العراق حتى تعدتهم إلى أهل الشام ! » . ومنها أنه كان لسفيان أنف كبير ، فكان إذا دخل عليه ابن المقفع قال : السلام عليكما : يعنى بذلك سفيان وأنفه . وقال يوما لسفيان : ما تقول فى شخص مات وخلف زوجا وزوجة أراد بذلك أن يسخر منه على مسمع من الناس ومرأى ، وقال سفيان يوما : ما ندمت على سكوت قط ، وكان ابن المقفع جالساً فقال : الخرس زين لك فكيف تندم عليه ؟ » ومن هذه الأشياء وأشباهها يقولون أنه قد اشتد عليه حنق سفيان وحقده ، فأضمر فى نفسه أن يعمل على قتله إذا أمكنه من ذلك فرصة .

وسرعان ما حانت له تلك الفرصة التى كان ينتظرها فقد كانت حادثة الأمان . ثم ما كاد يقول المنصور : «فما أحد يكفيه» وكان سفيان حاضراً حتى أجابه إلى ذلك وظفر منه بإذن فى قتل ابن المقفع . ثم طفق يفكر فى أبشع الطرق للفتك بهذا الغريم والنكاية به والتشفى منه ومن سخريته اللاذعة !

هنا أترك للجهشيارى يحدثنا قليلا عن هذه المأساة الرائعة التى قتل

فيها صاحبنا فيقول : « إنه فى ذات يوم قال عيسى بن على لابن المقفع سر إلى سفيان فقل له كيت وكيت » فقال له : وجه معى إبراهيم بن جبلة بن مخرمة الكندى فإنى لا آمن سفيان . فقال : كلا انطلق إليه ولا تخف فإنه لم يكن ليعرض لك وهو يعلم مكانك منى . فقال ابن المقفع لإبراهيم بن جبلة : انطلق بنا إلى سفيان نبلغه رسالة الأمير ونسلم عليه ، فإنى لم آته منذ قدمنا ، وأخاف أن يظن بى موجدة وعداوة فمضيا فجلسا فى الديوان وجاء عمر بن جميل فجلس إليهما . فخرج غلام لسفيان فنظر إليهم ثم رجع ثم عاد فسار عمر بن جميل وقال له : يقول لك الأمير : ادخل الديوان فاجلس فيه ، فإذا انتصف النهار فمر بى . فقام فدخل الديوان وجاء الاذن لإبراهيم بن جبلة فدخل ثم خرج ، فأذن لابن المقفع ، فلما دخل عدل به إلى مقصورة أخرى فيها رجلان أمرهما بقتله . فقال إبراهيم لسفيان ائذن لابن المقفع . فدخل الآذن وخرج وقال قد انصرف . . ! ثم قال سفيان لإبراهيم يخفى عليه الأمر ويضله . لا شك أنه (أى ابن المقفع) أعظم كبراً من أن يقيم وقد أذنت لك قبله ، وما أشك فى أنه قد غضب ، ثم قام سفيان وقال لإبراهيم لا تبرح مكانك . ودخل المقصورة التى فيها ابن المقفع فقال له حين رآه ، لقد وقعت والله ! فقال ابن المقفع : أنشدك الله أيها الأمير . فقال : أمى مغتلمة كما ذكرت إن لم أقتلك قتلة لم يقتل بها أحد قط ! وأمر بتنور فأسجر ثم أمر بابن المقفع فقطع منه عضو ثم ألقى فى التنور وابن المقفع ينظر حتى أتى على جميع جسده . ثم أطبق عليه

التنور وقال : والله يا ابن الزنديقة لأحرقنك بنار الدنيا قبل نار الآخرة (١)

وفرغ سفيان من قتله على هذه الصورة البشعة المتوحشة ، ثم عاد إلى إبراهيم بن جبلة فأخذ يحدثه ساعة حتى انصرف : وهو بالباب إذ لقيه غلام ابن المقفع فقال : ما فعل مولاى ! فقال إبراهيم : أما رأيته ؟ قال : لا فقد دخل بعدك . قال : ما رأيته ! ثم قصد إبراهيم الرجوع إلى سفيان لولا أنه منع من ذلك . فمشى وإلى جانبه غلام ابن المقفع يصيح بأعلى صوته ! قتل سفيان مولاى ! وظل على تلك الحال حتى دخل ومعه إبراهيم بن جبلة على عيسى بن على فأنميا إليه الخبر ، فاضطرب عيسى بن على واهتم لهذا الحادث الجلل . وذلك فى قصة طويله مسرفة فى الطول يمكنك أن ترجع إليها فى كتاب الجهشيارى المذكور فأنا لا أستطيع أن أسرد القصة كلها لا أدع منها شيئا ما .

فالقصة نفسها لا تعنى الباحث ولكنها تعنى المؤلف القصصى . وأنا إذن لا أكترث لموضوعها ولا أحققه ، ولكن أعبأ بما يمكن أن نصل إليه بطريقها من النتائج وأحفل بما تدلنا عليه القصة نفسها من دلالات :

ومن هذه النتائج التى نصل إليها أن ابن المقفع كان يعتزم جانب المعارضة الخفية ضد الخليفة المنصور . . . وليس شك فى أن صاحبنا كان يائسا من أن يكون كاتبا فى ديوان الخلافة . وأنه كان يكره رجال

---

(١) كتاب الوزراء والكتاب ص ١١٩ .

هذه الخلافة الجديدة ، يصانعهم ويحتملهم فكان ينتهز كل فرصة للتعريض بهم والتشهير بأعمالهم ليسخر منهم ويضحك منهم الناس .. ومن المحتمل — وهذا ما أرجحه ترجيحاً يوشك أن يكون عندي كاليقين — أنه كان يتوقع نجاح عبد الله بن علي عم المنصور ، ويمني نفسه بظفر هذا الرجل بالخلافة . فلعله إذا ما تم له الظفر بها أن يدنيه إليه أخواه عيسى وسليمان ويشيرا عليه بأن يتخذ ابن المقفع وزيراً له . وابن المقفع في ذلك يتأثر صديقه عبد الحميد بن يحيى الكاتب ، ويضع في ذهنه قصة هذا الكاتب مع مروان بن محمد ، فقد كان عبد الحميد يكتب لمروان قبل أن يحظى بالخلافة ؛ فلما ظفر بها مروان [illegible] أدناه وحرص على عبد الحميد ، وأنا أزعم أن ابن المقفع كان يتوقع أن ينال من أعمام المنصور ما ناله عبد الحميد من ذلك الخليفة الأموي . ومن أجل ذلك التزم جانب عيسى وسليمان وعبد الله يناضل دونهم ويدفع عن حقوقهم ويقول في نفسه : إن كان ولابد من أن تصير الخلافة إلى العباسيين خير لي أن تصير إلى أحد أعمام المنصور من أن تصل إلى المنصور نفسه .

ومن الأمور التي تدلنا عليها قصة (الأمان) أن المنصور كان رجلا ميكيافلي السياسة . والحق أن حياة هذا الخليفة — ونخص بالذكر الجانب الخفي من هذه الحياة — تدل دلالة واضحة على نزعته ، وتوضح للمؤرخين بجلاء كيف أصبحت الخلافة على أيدي العباسيين ملكا يستهان فيه بواجبات الدين والقرابة والأخلاق معا . ولا ينظر فيه إلا للمطامع المادية والأهواء السياسية ليس غير . ومهما يكن من أمر

قصة الأمان فالذى لا يحتمل شكا ولا يعوزنا إلى إثبات هو أن أعمام المنصور قد احتاطوا كثيراً فى أمر عبد الله سواء أكان ذلك الاحتياط كلاميا بطريق المفاوضة أم كان كتابيا بطريق الأمان . وعلى رغم هذه الحيطة العظيمة والتوقى الشديد فإن الجهشيارى يعود فيحدثنا كذلك أن المنصور دفع بعمه هذا إلى رجل — كان المنصور نفسه يبغضه أشد البغض واسمه عيسى بن موسى — وأمره سراً أن يقتله .

فدعا عيسى بن موسى بكاتبه يونس بن فدوة ، وقال له إن المنصور أمرنى سراً أن أقتل عمه عبد الله . فقال له يونس : أنشدك الله ألا تفعل فإنه يريد أن يقتلك ، ويقتله ، لأنه أمرك بقتله سراً ويجحدك إياه فى العلانية (١) فعمل عيسى بنصيحة كاتبه ولم يقتل عبدالله بن على . وأما أبو جعفر فإنه دس إلى عمومته من أخبرهم بأن عيسى قتل أخاهم عبد الله . فأسرعوا إليه ودعا المنصور بعيسى على الفور ، فطالبوه بأخيهم وكادوا يقتلونه به ظلما لولا أنه أوقف الخليفة على الأمر وأعلمه أنه لم يقتل عمه بالفعل . فاستحى المنصور من نفسه حين حبطت حيلته وظهرت خيانته ! .

وفى تاريخ ابن الأثير : أنه لما عزل المنصور عمه سليمان عن البصرة اختفى عنـــده أخوه عبد الله خوفاً من الخليفة . . فبلغ ذلك المنصور فأرسل سليمان وعيسى فى إشخاص عبد الله وأعطاهما الأمان له فخرج سليمان وعيسى بعبد الله حتى قدم المنصور . فأذن لسليمان وعيسى فدخلا عليه وسألاه الإذن لعبد الله ، فأجابهما فى ذلك وكان

(١) كتاب الوزراء والكتاب ص ١٤٦ .

قد هيأ له مكاناً فى قصره — ونهض المنصور وقال لسليمان وعيسى خذا عبد الله معكما — فلما خرجا لم يجداه . وأخذ عبد الله بن على وسجن ثم قتل فى السجن ! » (١) .

ومن الغريب أن الشبه عظيم بين هذه الرواية الأخيرة فى قتل عبد الله بن وبين الرواية التى ساقها إلينا الجهشيارى فى قتل ابن المقفع والحق أن هذه المؤامرات التى كثرت فى أيام المنصور من شأنها أن تبعث على الدهشة وأن تثير خيال العامة والخاصة وأن تمكن هؤلاء وأولئك من خلق القصص الكثيرة والروايات المعقدة — ومن يدرى لعل المؤرخين أخذوا بتلك القصص والروايات — ومن بينها قصة الأمان التى نحن بصددها الآن — وحملهم على الأخذ بها أن هذا الكتاب نفسه وهو كتاب الأمان ربما كان السبب المباشر لقتل ابن المقفع .

والواقع أنه كانت هناك أسباب كثيرة لقتل ابن المقفع ـ لا يبعد أن يكون كتاب الأمان واحداً منها — ولكنى أستبعد أن يكون هذا الكتاب هو ما تذرع به المنصور فى قتل الرجل .

فعندى أن المنصور لم يتذرع بكتاب الأمان فى قتل الرجل ولكنه حين أراد قتله إنما تذرع بسبب واحد قبل كل شىء هو الزندقة أو هو شهرة ابن المقفع بهذه الصفة ، وأنا أرجح أنه كان للزندقة فى ذلك الوقت معنى فوق المعنى الذى نفهمه الآن منها . أرجح أنه كان لها معنى الخروج على الدين ومعنى الخروج على السلطة القائمة معاً ، فربما كان

---

(١) تاريخ ابن الأثير حوادث سنة ١٣ .

هنا معنى (الخيانة العظمى) وهى الكلمة التى كان يقتل بسببها فى العصور الوسطى كل من كان يتهم بها ، مهما كانت قرابته عظيمة من الملك ، ومهما كان نفوذه قوياً فى البلاط . نعم كان للزندقة معنى الخروج على الحكومة ، وكان الزنادقة فى نظر الحكومة مصدر شر عظيم لها. وكان الخلفاء العباسيون يراقبون حركة الزندقة مراقبة شديدة لا تعرف اللين وكانوا يأتون أفعالا قريبة الشبه بما كانت تفعله حكومة الرومان قديما فى عهد قسطنطين وغيره من الأباطرة الرومانيين . حين كان هؤلاء ينفون الهراطقة من المدن ، وكانوا يحرقون كتبهم ويحرمون على الناس معاملتهم ولا يقبلون منهم أن يتطوعوا فى الجيش .

قد تقول : وإذا كان ابن المقفع مشهورا بالزندقة التى كانت تحمل كل هذا المعنى فلماذا يقتله المنصور غدرا وبطريق المؤامرة ؟ وكان يكفى أن يتذرع بهذه التهمة الكبرى فيقتله جهراً وبعلم من الناس جميعا وأقول : أننى أرجح أن المنصور إنما قتل صاحبنا بصورة أدنى إلى الصراحة وأننى من أجـــل ذلك أرى فى قصة الأمان أسطورة أو كالأسطورة . ولا أفهمها إلا بأيسر مما فهمها الناس . ولا أصدق منها كل ما أضافه الناس ، وغاية القول عندى أن المنصور فكر فى التخلص من أعمامه ومن الذين يلوذون بأعمامه ، فتحقق له ذلك فى عمه عبدالله كما تحقق له ذلك فى كاتب عمه عيسى بن على – وهو هنا صاحبنا عبد الله ابن المقفع .

وإذن فالزندقة ـــ كانت من أسباب قتل الرجل ـــ بل أزعم أنها كانت السبب الذى تذرع به المنصور فى قتله . ولا تقل إنى حريص

على أن أثبت لك زندقة ابن المقفع . وأنى لذلك أرى قتله شاهداً على هذه الزندقة ، فلقد كان يكفى الخليفة أن يذكر عنده رجل بالزندقة حتى يعمد إلى قتله ولو لم يكن زنديقاً فى حقيقته . وابن المقفع رجل ، فارسى يسخر من العرب ، وهو فى الوقت نفسه لا ينسى أن يذيع فى الناس شيئاً من أخبار أجداده من الفرس ودياناتهم — كما سنرى بعد وهو لهذه الأسباب كلها كان رجلا محسداً كثير الأعداء ، ولابد لهؤلاء جميعا أن يكونوا وشوا به ، وأن تكون التهمة التى يلصقونها به أولا هى تهمة الزندقه .

ولعل من الأسباب التى قتلت الرجل — رسالة كتبها توشك أن تكون برنامج ثورة موجهة إلى المنصـــور وهى « رسالة الصحابة » وسيأتى بعد تفصيلها . ويقول أستاذنا طه حسين (١) إنها وحدها السبب فى قتل ابن المقفع ، وفى هذه الرسالة نجد تشريعا جديدا من عمـــل الكاتب يقترحه على الخليفة ليعمل به فى أمور شتى كان أهمها أمر القضاء الذى كثرت فيه الأقوال وأصبحت بسببه الدماء مباحة مرة وكان من حقها أن تحقن ، ومحرمة أخرى وقد كان من حقها أن تهدر إلى غير ذلك مما سنعرفه من المقترحات الخطيرة التى كانت حقاً بمثابة ثورة عظيمة قام بها الكاتب ضد النظم القائمة ووجه فيها الكلام إلى هذا الخليفة الطاغية .

وربما كان من الأسباب التى قتلت الرجل كتاب « كليله ودمنه »

---

(١) وذلك فى محاضراته التى جمعت بعد كتابه (من حديث الشعر والنثر) انظر من هذا الكتاب ص ٧٠ وما بعدها .

فقد كان ضحايا المنصور كثيرون جداً قتلهم الخليفة بالظنة وتذرع فى قتلهم بتهمة الزندقة . ولا يبعد مطلقاً أن يكون ابن المقفع شاعراً بموقفه من الخليفة ، محدثاً نفسه بأن اليوم الذى يفكر فيه الخليفة فى القضاء عليه قريب ، فتخيل نفسه واقفاً من هذا الخليفة موقف بيدبا من دبشليم الملك . ومن يدرى لعل ابن المقفع لم يجد طريقة يصلح بها من اعوجاج الخليفة ويتشفى لنفسه بها — إلا أن ينقل إلى الناس كتاب كليلة ودمنة وهو يرجو أن يقرأه الخليفة فيعدل عن غيه وأن يقرأه غيره فيتسلى بلهوه ، وأكبر الظن أن هذا هو الغرض الرابع الذى لم يصرح به فى مقدمة كتابه (فأول) هذه الأغراض الأربعة ما قصد فيه إلى وضعه على ألسنة البهائم غير الناطقة ليسارع إلى قراءته أهـــل الهزل (وثانيها) إظهار خيالات الحيوانات بصنوف الأصباغ والألوان ليكون أنساً لقلوب الملوك ، ويكون حرصهم عليه أشد للنزهة فى تلك الصور (وثالثها) أن يكون على هذه الصورة فيكثر بذلك انتساخه ولا يبطل فيخلق على مرور الأيام لينتفع بذلك المصـــور والناسخ أبداً (ورابعها) وهو الأقصى وذلك مخصوص بالفيلسوف خاصة ! وهنا سكت ابن المقفع عن بيان هذا الغرض الأخير الذى وصفه بأنه الأقصى والذى كان لا يشك فى أن المنصور سيفهمه ولا يغيب عن فطنته .

وعلى هذا النحو يستطيع الباحثون أن يذهبوا فى تعليل مقتـــله مذاهب شتى وأن يضيفوا إلى تلك الأسباب كلها أسباباً أخرى . كأن يذكروا حقد الكتاب فى زمانه عليه لنبوغه وتفوقه ، وكأن يذكروا

ما كان يقابل به ابن المقفع من الإكرام والإعظام عند بعض الأمراء وما كان يعامل به من الحسنى عند بعضهم الآخر .

ونستطيع نحن أن نوجز هذا كله فنقول إن الذى قتل ابن المقفع هو أنه لم يكن شخصاً غير ابن المقفع ؟ ولا تعجب من ذلك ، فالرجل كان فى حقيقته عدواً للعرب وللعصبية العربية ، مخاصاً للفرس وللعصبية الفارسية ، فكان لابد له من أن يكون فى موقف عدائى للحكومة القائمة مادام رؤساؤها من الخلفاء الذين يحتفظون بشىء من الهوى العربى أو ينتسبون إلى أجداد من العرب ، والعرب فى رأى هذا الكاتب قوم لا يستحقون هذا السلطان . وليسوا أهلا كالفرس لهذه العظمة والمجد . وسترى لذلك عند كلامنا على أخلاق الرجل أنه كان شديد السخرية من العرب والتنقص لهم ، وأنه يعتبر لذلك رأساً من رءوس الشعوبية أو أصلا من أصول هذه الحركة التى كان من أغراضها النيل من العرب لأنهم عرب والإشادة بالفرس لأنهم فرس .

لا نستطيع أن نقول إذن أن سبباً واحداً فقط من تلك الأسباب كلها أدى إلى قتله لأنها اشتركت كلها فى ذلك . وغاية القول أن السبب الظاهر فى قتله ربما كان قصة الأمان . ولا ينفى ذلك أن الخليفة حين عمد إلى قتله إنما تذرع بتهمة الزندقة .

ولكن متى كان قتل ابن المقفع ؟ لا نستطيع أن نجيب عن هذا ، فيقال إن ذلك وقع بين العام الثانى والأربعين بعد المائة والعام الخامس والأربعين بعد المائة للهجرة . ففى ذلك خلاف بين أصحاب الروايات ، ومهما يكن من شىء فابن المقفع كان رجلا نشيطا بعيد الصوت قد

أوشك أن يختلط بخيال الناس جميعاً فى عصره وبعد عصره حتى انقسم الناس فيه فرقاً وطوائف : طائفة تعجب به وتؤلف الأساطير حوله ، وأخرى تذمه وتحقد عليه ، وعلى رأس هذه الطائفة الأخيرة يكون المتعصبون من رجال الدين الذين يرون أنه قد نال من شعورهم مرة بإلحاده وزندقتـــه ، وأخرى بتشريعه وقوانينه ، كما سيظهر ذلك فى « رسالة الصحابة » التى أشرنا إليها إن شاء الله .

أما نحن فنعتقد فيه الخير والشر ونرى فيه رجلا مثقفاً مستنيراً واسع العقل ، يصدر فى كل أعماله عن فكرة أو مبدأ . ولهذه الأخلاق التى يمتاز بهـا ابن المقفع علة وضحناها فى الفصـل الذى تعرضنا فيه لأخلاقه .

خاتمة

فى الأثر الأدبى لابن المقفع

مضى العصر الأموى ، ومضت معه الثقافة العربية الخالصة ، وكانت هذه الثقافة إذ ذاك مزاجاً من القرآن والحديث ، ومن النحو واللغة ، ومن الشعر والأنساب ، ومن الأخبار والنوادر ، ومن بعض السير والتواريخ . وهى ثقافة — كما ترى — بسيطة غير معقدة ، بل هى تدل على أن الأمة العربية كانت بين طريقين : طريق بداوة وسذاجة قد مضى ، وطريق علوم وحضارة قد أقبل . وكأن العصر الأموى نفسه كان قنطرة عبرت عليها الأمة العربية من طور السهولة والفطرة إلى طور النضوج والتعقيد .

من أجل ذلك كانت — ولم تزل — هذه الثقافة العربية الخالصة حبيبة إلى القلوب ، كما كانت هذه الثقافة نفسها ولم تزل ضرورية لتكوين الأدب ، وأى أديب لم يأخذه جمال البداوة فى هذا النوع من الأدب العربى الخالص ؟ بل أي أديب حرص على أن يصل بينه وبين الناس دون أن يتخرج فى أول أمره على هذه الثقافة العربية البحتة ، فتعلمه كيف يعبر ، وتعلمه كيف يؤثر ، وتواتيه بما يشاء !

وابن المقفع من أولئك الذين حرصوا على أن يصلوا بينهم وبين الناس عن طريق الكتابة . فاتصل اتصالا قوياً بالثقافة العربية التى أخذها — كما رأينا — عن آل الأهتم ، وعن الأعراب الوافدين من البادية ، وعن العلماء والأدباء الذين عرفهم إذ ذاك .

وسرعان ما صحت سليقته ، وسلمت له الثقافة العربية التي تعوزه ، وظهر ظهورا واضحا في الميدان الأدبي ، شأنه في ذلك شأن غيره من أدباء الموالي وعلمائهم بوجه عام . وكان هؤلاء يأخذون اللغة العربية من معينها ، ويستقون الأدب العربي من مصادره . فكان لا يقع لهم من الخطأ ما وقع للعرب الذين هم أصحاب هذه اللغة !

قيل لبشار « ليس لأحد من شعراء العرب شعر إلا وقد قال فيه شيئاً استنكرته العرب من ألفاظهم وشك فيه . وأنه ليس في شعرك مايشك فيه . قال : ومن أين يأتيني الخطأ ؟ وقد ولدت هنا ، ونشأت في حجور ثمانين شيخاً من فصحاء بني عقيل ، ما فيهم أحد يعرف كلمة من الخطأ » (١) .

وهذا الذي يقال في بشار ، يصح أن يقال مثله في ابن المقفع . بل هذا الذي قيل في الموالي بوجه عام ، هو وحده الذي جعلنا نوضح فكرة الفن الذي نشأ بينهما وهو « فن الكتابة »

ألم أقل إن أسلوب ابن المقفع هو أسلوب الحديث الممتاز ؟ والحديث الممتاز لا يكون إلا خطابة أو جدلا ومناظرة . ومع ذلك فالفرق عظيم بين هاتين : فلغة الخطابة أميل إلى الإيجاز ، ولغة المناظرة والجدل أميل إلى الإسهاب ، وأثر الأولى واضح في كاتب كابن المقفع ، وأثر الثانية أوضح في رجل كالجاحظ .

من أجل ذلك وصف أسلوب الجاحظ بالإطالة والإيضاح اللذين

---

(١) الأغاني ج ٣ ص ٢٦ .

كانا يأتيانه من رغبته فى توليد المعانى ، كما كانا يأتيانه من أنه رجل جدل ومناظرة ولجاج واستقصاء . فلقد كان الجاحظ من زعماء المعتزلة والمعتزلة كانوا حزب الدولة ، والدولة كانت تشجع هذا الحزب الذى تولى أمر الرد على الفرق الدينية المتناحرة إذ ذاك .

أما فن ابن المقفع فلم يكن بهذه المرونة ، ولا كان يعرف هذه الإطالة بل هو أدنى إلى الايجاز : فيه احتفاء كثير بالمعنى ، وفيه عناية باختيار اللفظ ، لا يتكلف فيه سجعاً ، ولا يعرف فيه زينة ، ولا يكثر فيه المؤونة ولذا أقبل عليه الناس .

وبقى الناس على هذه الحالة إلى عصر الجاحظ ، فلما أتى الجاحظ لم يكن من السهل عليه أن يصرف عنايتهم إلى أسلوبه الجديد دون أن يتعب تعباً ظاهراً فى إحداث تغيير جديد فى ذوقهم الأدبى .

وظل أسلوب ابن المقفع رمزاً للكتابة « الكلاسيكية » القديمة ، وفى الناس طائفة تحن أبداً إلى القديم والقدماء .

ـــ ومن أجل ذلك بقى أسلوبه مثلا يحتذى فى البلاغة العربية ، وبقيت كتبه معينا يستقى منه الكتاب والشعراء على السواء . واستطاعت آداب ابن المقفع أن تغذى عصوراً طويلة من عصور الأدب العربى ، وعاش الأدباء قرونا على تلك الثروة الهائلة ، وتلك الثروة نفسها كالبئر ـــ كلما احتفره الواردون وجدوا فيه ماء صافيا ـــ أطفأوا منه ظمأهم ، وشفوا منه غليلهم ، وتكاثر عليه غيرهم ـــ والمورد العذب كثير الزحام !

فأما « الشعراء » ، فمنهم من ظفر بآداب ابن المقفع فنظم بعضها ،

وكأنه أراد أن يقوم على درسها ومعرفتها ، فأخذته بسحرها وجمالها ، فلم يكفه أن عرفها واستوعبها ، حتى أحب فأخرجها فى هذه الأثواب.

وكان من هؤلاء « أبان بن عبد الحميد اللاحقى » الذى نعتبره من أخلص تلاميذ ابن المقفع — تربطهما جنسية واحدة ، ويتفقان فى نزعة واحدة ، ويجمعهما غرض واحد ، وهو إعلاء كلمة الفرس .

وقد رأيت أنه نظم « كليلة ودمنة » ، ورأيت أنه نظم كتاب « مزدك » ، ثم قيل إنه نظم « سيرة أردشير » ، ولا نعرف لمن تنسب هذه السيرة — بل لا نعرف شيئا عن هذه الأخيرة — ولو أنها لا تخرج عن كونها كتابا — كما قلنا — فى تاريخ هذا الملك .

ومن الشعراء من انتفعوا بآداب ابن المقفع بطريقة أخرى ، وهى أنهم كانوا يعمدون إلى كتبه ، يأخذون ما شاءوا من حكمتها ، ويزينون أشعارهم بعبارتها ، بل إن منهم من كان لا يفعل أكثر من أن يصوغ هذه الحكم نفسها فى أسلوب شعرى لا نثرى .

ومن هؤلاء — مثلا — شاعر عربى تغلبى اسمه (كلثوم ابن عمرو ابن أيوب) ، وكان مشهوراً (بالعتابى) ، وكان العتابى هذا مثقفا بالثقافة الفارسية ، وكان فيما يظهر كثير الاطلاع فى آداب ابن المقفع بنوع خاص . وظهر أثر ذلك فى نظمه ونثره على السواء .

بل ربما كان من أولئك الشعراء الذين تأثروا بحكم ابن المقفع أيضاً (أبو العتاهية) و (صالح بن عبد القدوس) ومن إليهما من شعراء الزهد والتصوف . فمهما قيل فى الحكم المنسوبة إلى هؤلاء ، فلا مراء فى أن أكثرها مأخوذ من كتب ابن المقفع بالذات .

وأما « الكتاب » وجميعهم يدينون بزعامة ابن المقفع ، فتأثيره فيهم واضح لا يحتاج إلى بيان . وابن المقفع هو وحده الذى أدرك عصر الانتقال من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية ، هو وحـــده الذى شعر يومئذ بحاجة هذه الدولة الناشئة إلى ثقافة أخرى غير الثقافة التى شايعتها الدولة الزائلة — ونعنى بها الثقافة العربية ، ثم هو من الذين شرعوا للكتاب يومئذ شرعة جديدة ـ هى الأخذ بثقافات كثيرة وعدم الاكتفاء بالثقافة العربية البسيطة ـ تلك الثقافة التى كان يكتفى بها ـ أو ببعضها ـ الشعراء فى ذلك الوقت ، ثم كان هو أسبق الكتاب جميعاً إلى الآداب الفارسية ، يأخذها من منابعها الأصلية ، ويكتبها لهم بطريقة تثير اهتمامهم وتدعو إلى إعجابهم وتضطرهم إلى العناية العظمى بهذه الآداب .

فأبان ، والجاحظ ، وابن قتيبة ، وابن عبد ربه ، والطرطوشى وابن حزم . والنويرى : كل هؤلاء وغيرهم قرأوا كتب ابن المقفع وكلهم كان لهذا الكاتب أثر فى مؤلفاتهم ليس إلى انكاره من سبيل

أما « أبان » فقلما تعرف شيئا لم يكن قد أخذه عن أستاذه كما علمنا.

وأما « الجاحظ » فقد كان معجبا بهذه الشخصية ، حاقداً عليها ، فهو معجب بها لأنها غذته ، وهو حاقد عليها لأنه كثيرا ما تعرض لنقدها ، ولم يستطع أن يصرف الناس عنها إلا بعد تعب شديد .

وأما « ابن قتيبة » و « ابن عبد ربه » فقد أوشكت أن تكون آثارهما صورة مكبرة من آداب ابن المقفع ، بل أوشكت أن تكون آثارهما ظلا لأدبيه الصغير والكبير :

أليس قد كان ابن المقفع يعرض مثلا الكلام عن « السلطان » أو « الإخوان » — فلا يفعل أكثر من أن يجمع ما قاله فى ذلك حكماء الفرس وعلماؤهم . ويضم إلى هذا ما كان يصنعه من الحكم على مثالهم فتتألف له من أقواله وأقوالهم مثل هذه الآداب ؟

وهل فعل ابن قتيبة وابن عبد ربه شيئاً أكثر من ذلك ؟ أظن لا، ولك أن تقارن بين ما كتبه هذان فى « عيون الأخبار » و « العقد الفريد » وبين ما كتبه ابن المقفع فى الأدبين الكبير والصغير — وخاصة فى الموضوعات التى اشترك الثلاثة فى تناولها — فستجد هذين الكاتبين متأثرين تأثراً واضحاً بطريقة استاذهما عبد الله بن المقفع .

وقل مثل ذلك فى « سراج الملوك » للطرطوشى و « نهاية الأرب » للنويرى و « كلمات فى الأخلاق » لابن حزم . وربما كان أثر ابن المقفع أوضح فى الطرطوشى منه فى الآخرين . وذلك بالرغم من أنه كان لا يذكر اسم صاحبنا حتى فى العبارات التى ينقلها عنه نقلا لا تصرف فيه ، ومثلها قوله : « قال حكماء العرب والعجم : مثل مضار السلطان فى جنب منافعه مثل الغيث الذى هو سقيا الله تعالى وبركات السماء وحياة الأرض ومن عليها . وقد يتأذى به المسافر ويتداعى له البنيان . . . » إلى آخر هذه العبارة التى صرح ابن قتيبه أنه نقلها عن اليتيمة (١) .

وإن تنس لا تنسى تأثير كتابه « كليله ودمنه » فلم يكتف الأدباء بنظمه وتسهيله ، حتى رأيناهم يتسابقون إلى النسج على منواله .

---

(١) تجد هذه العبارة فى سراج الملوك ص ٤٢ وفى عيون الأخبار ج ١ ص ٣

والذين قاموا بمحاكاته كثيرون نذكر منهم على وجه التمثيل :

سهل بن هرون فى كتابه (عفراء وثعلة) .

وابن الهبارية فى كتابه (الصادح والباغم) .

وعبد المؤمن بن الحسن الصاغانى فى كتابه (دور الحكم فى أمثال الهند والعجم) .

وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن ظفر المكى النحوى الصقلى المتوفى سنة ٥٦٠ — فى كتابه « سلوان المطاع فى عدوان الأتباع » .

وشهاب الدين « أحمد الأبشيهى فى كتابه » المستطرف فى كل فن مستظرف .

وشهاب الدين الدمشقى المعروف « بعربشاه » فى كتابه « فاكهة الخلفا ومفاكهة الظرفا » .

وأبو العلاء المعرى الذى قال عنه صاحب كشف الظنون إنه ألف كتاباً أسمه « القائف » على لسان كليله ودمنه وقع فى ستين كراسة ولم يكن قد تم ! (١) .

وأخيراً — يقال أن من الأشياء التى نسجت على مثال كليلة ودمنه رسالة من رسائل « اخوان الصفا » — هى الثانية من قسم الطبيعيات، واسمها رسالة « الحيوان » (٢) .

---

(١) ويقال إن للقائف تفسيرا اسمه « المنار » ولكن الباحثين لم يعثروا لا على القائف ولا على المنار .

(٢) وهى رسالة تتضمن شكوى الحيوان من الانسان وكتبت لها مقدمة قيل انها تطور الحيوان من النبات والنبات من الجماد على نحو يذكر بنظرية داروين فى النشوء والارتقاء . وتقع هذه الرسالة فى مائتى صفحة .

ويقولون إن الأدب العربى بالقياس إلى الآداب الأجنبية يعوزه «القصص» » والواقع أننا ندهش لذلك ، ونعجب كيف أن أدبنا العربى مقصر من هذه الناحية ، وكان خليقاً به أن يكون أسبق الآداب جميعها إلى تأليف القصة بالمعنى الصحيح .

فهؤلاء السابقون الأولون من كتاب هـذا الأدب تبشر آثارهم بظهور فن القصة . والقصة نفسها لا تعوزها الحوادث التى تتألف منها فى كل زمان ومكان .

وليس شك فى أن ابن المقفع فى كتابه «كليلة ودمنة» كان أول الذين فتحوا للناس باب «القصص» ، ثم تبعه كثيرون غيره لم يتقدموا بالقصة نفسها مع الأسف إلى أبعد من الحد الذى وصل إليه .

ونحن نعلم أن القصة — قبل ابن المقفع — لم تـكن مجهولة جهلا تاماً . فقد وجدنالها ظلا فى الأدب الجاهلى ثم وجدناها ظاهرة بوضوح فى القرآن الـكريم .

أما الأدب الجاهلى فمنه قصة على لسان الأرنب والضب زعمـوا فيها « أن الأرنب التقطت تمرة ، فاختلسها الثعلب فأكلها ، فانطلقا إلى الضب ، فقالت الأرنب يا أبا الحصين ، قال : سميعاً دعوت . قالت : أتينا لنختصم إليك . قال : عادلا حكمتما . قالت : أخرج إلينا . قال : فى بيته يؤتى الحكم . قالت : إنى وجدت تمرة. قال : حلوة فكليها قالت : فاختلسها الثعلب . قال : لنفسه بغى الخير . قالت فلطمته . قال : بحقك أخذت ، قالت : فلطمنى . قال حر انتصر . قالت : فاقض بيننا : قال : لقد قضيت . فذهبت أقواله مثلا » !

أرأيت إلى هذه القصة الطريفة كيف وضحت العصر الجاهلي في كل شيء ؟ أرأيت إلى هذه القصة الصغيرة كيف يمكن أن تكون صورة صادقة ألمت من العصر الجاهلي بكل شيء ؟ أنا لا أعرف نثراً جاهلياً أصدق من هذه القصة في التعبير عن بيئة العربية ، والعقلية العربية ، والخلق الجاهلي والأدب الجاهلي .

وأما القرآن الكريم فقد شغل القصص حيزاً كبيراً من أجزائه بل إن من هذه القصص ما جاء على ألسنة الحيوان . وذلك مثل قوله تعالى « حتى إذا أتوا على وادى النمل ، قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون . فتبسم ضاحكاً من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت على وعلى والدى وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين » .

ولكن مهما قيل أن القصة وجدت قبل ابن المقفع ، فلا شك في أنه كان أول الذين فتحوا للناس بابها ، ولا شك في أنه كان أسبق الكتاب إلى الإكثار من قولها ، ولا شك أيضاً في أن هذه القصص الهندية المعروفة تركت أثرها في الخيال الإسلامى ، كما تركت من قبل أثرها في الخيال الفارسى .

أما أثرها في الخيال الفارسى فلأنك تقرأ في كتاب « عيون الأخبار » قصة ينقلها ابن قتيبة عن كتاب « سير العجم » . وتدهش كيف أن لهذه القصة شبهاً قوياً جداً بباب « البوم والغربان » في كتاب كليلة ودمنة وهو الباب الذى علمت أنه لا شك هندى لا فارسى . يقول دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف :

« قد سمعت مثل إخوان الصفا وتعاونهم ، فاضرب لى مثل العدو الذى لاينبغى أن يغتر به ، وإن أظهر تضرعاً وملقاً . قال الفيلسوف : من اغتر بالعدو الذى لم يزل عدواً أصابه ما أصاب البوم من الغربان» ثم يأخذ فى الحديث حتى يصل إلى قصة الغراب الذى قدم نفسه لملك الغربان ، لينتف الملك ريشه ، ويطرحه فى أصل شجرة ، حتى يمر عليه البوم ، فيعمل على خدعها ، ويسوقها بحيلته إلى الهلاك . وهذا كله فى قصة شبيهة كل الشبه — كما قلنا — بالقصة التى أوردها ابن قتيبة حيث يقول : «وقرأت فى كتاب سير العجم أن فيروز بن يزدجرد بن بهرام لما ملك سار بجنوده نحو خراسان ليغزو — أخشنوار — فلما انتهى إلى بلاده اشتد رعب أخشنوار منه وحقده له ، فناظر أصحابه ووزراءه فى أمره . فقال له رجل منهم : أعطنى موثقاً وعهداً تطمئن إليه نفسى أن تكفينى أهلى وولدى وتحسن إليهم ، وتخلفنى فيهم ، ثم اقطع يدى ورجلى ، وألقنى على طريق فيروز ، حتى يمر بى هو وأصحابه ، فأكفيك مؤونتهم ، وأورطهم مورطاً تكون فيه هلكتهم. فقال له — أخشنوار — وما الذى تنتفع به من سلامتنا وصلاح حالنا إذا أنت قد هلكت ولم تشركنا فى ذلك ؟ قال : إنى قد بلغت ما كنت أحب أن أبلغه من الدنيا . وأنا موقن بأن الموت لابد منه ، وإن تأخر أياماً قلائل ، وأحب أن أختم عمرى بأفضل ما تختم به الأعمار من النصيحة لإخوانى والنكاية فى عدوى . فيشرف بذلك عقبى ، وأصيب سعادة وحظوة فيما أمامى . ففعل به ذلك ، وأمر به فألقى حيث وصف له . . »

ذلك إذن مثل من أمثلة تأثر الخيال الفارسى بالقصص الهندية. ثم إن هذه القصص الهندية نفسها قد أثرت كما قلت لك أيضاً فى الخيال الإسلامى .

أليس قد ألف هذا الخيال الإسلامى قصة « الزباء » ؟ وأنت تعلم أن من أشخاص هذه القصة ملكا هو « جذيمة الأبرس » وإلى جانبه رجل ذو حيلة ودهاء هو « قصير بن سعد اللخمى » وأن هذا الأخير جدع أنفه وأتلف جسمه ، وفعل بنفسه الأفاعيل — وهذا كله على نحو يذكرنا بالقصتين الهندية والفارسية اللتين رويتهما لك الآن ؟

وإذن فالصلة قوية بين « قصة الزباء » عند المسلمين و « قصة فيروز » عند الفرس و « قصة البوم والغربان » عند الهند . وإذن فالخيال الإسلامى الذى فاته أن يتأثر بالأساطير اليونانية — كما قلنا — لأن هذه الأساطير وثنية فى جوهرها — كان لابد له من أن يتأثر بالخيالين الهندى والفارسى على هذا النحو ، وكان يجب أن يكون تأثر المسلمين عظيما بهذين الخيالين . وكان يجب أن يكون من آثار ذلك غنى فى الأدب شعره ونثره على السواء .

ولكن ترى ما الذى صرف المسلمين عن ميدان القصص ؟ ومن الذى يصح أن يقع عليه اللوم فى ذلك ؟

ليس هنا موضع الإجابة عن هذا السؤال ، ولو أن الإجابة عنه يسيرة كل اليسر . لا أقول إننا نجدها فى طبيعة اللغة العربية نفسها — فأصف هذه اللغة بسعة مادتها وكثرة اشتقاقاتها — وأقول إنها إذن لغة ألفاظ وتأنق ليس غير . وإنما أجد الجواب عن سؤالى هذا فى أدباء العربية أنفسهم ، فهم وحدهم الملومون فى هذا التقصير . وهم

وحسبهم الذين صرفوا همتهم إلى الألفاظ دون المعنى ، وحصروا جهودهم في الشكل دون الموضوع ، فجاءت كتاباتهم تغلب عليها الزينة والزخرف. وكان خليقاً بهم أن يتجهوا إلى تنويع الموضوع وتجديده لا أن يتجهوا إلى توليد الألفاظ وتحسينها .

ويكفى أن تذكر « المقامة » العربية . ويكفى أن تعلم أنها كانت فوق القصص الهندية والفارسية — تصلح أن تكون نواة أخرى للقصة الإسلامية — لولا أن أوجبت التقاليد العربية على هذه المقامة أن تكون نثراً مشتملا على ألفاظ مسجوعة ، ومفردات غريبة توشك أن تكون مجهولة ، على حين أن موضوع « المقامة » نفسه كان شيئاً تافهاً ، يدل على أنه لم يحظ من المؤلف بشيء كثير أو قليل من العناية أو التفكير !

وإذا كان الأدب الأوروبى قد استفاد كثيراً من اتصاله بالآداب الإسلامية ، وإذا كان خير ما أفاده هذا الأدب الأوروبى من آدابنا هو ما كان موضوعه القصص الخرافية (١) ، وإذا كانت هذه القصص نفسها قد ألهمت كثيرين من أدباء أوروبا فى العصور الوسطى وبعدها . وأوحت إليهم بكثير من القصص التى كانت تؤلف الأدب الشعبى الأوروبى إذ ذاك . نقول إذا كان هذا كله قد حدث لأوروبا — من اتصاله بالأدب الإسلامى — فكيف لا يحدث أضعاف ذلك للشرق وهو وحده الوارث الحقيقى لهذا الأدب ؟

ذلك ما دعانا إلى العجب ، وذلك ما يجعلنا نرى فى ابن المقفع بطلا من أعظم أبطال الأدب . وكيف لا يكون بطلا من خلف كل هذا

---

(١) اقرأ فصل (الأدب) من كتاب تراث الاسلام الذى سبقت الاشارة إليه.

التراث الأدبي العظيم ؟ ولم لا يكون بطلا من استطاع أن يوجه الأدباء في عصره وبعد عصره مثل هذا التوجيه الحكيم ؟

وإذا كان الأدب العربي قد أعوزه القصص بالمعنى الفني ، فليس وزر ذلك واقعاً على ابن المقفع ، ولكن وزره يقع على الأدباء الذين أتوا بعد ابن المقفع ، فهؤلاء الأدباء من بعده هم الذين وقفوا أنفسهم عند الحد الذي انتهى إليه .

* * *

ودع عنك تأثير ابن المقفع في الشعراء والكتاب والقصاص . وعد معي قليلا إلى تأثيره في العقل الشرقي بوجه عام .

وكما اضطررنا أن نذكر الجاحظ عند كلامنا عن أثر ابن المقفع الأدبي ، فأخذنا نوازن بينهما من ناحية الأسلوب ، فكذلك نضطر إلى أن نذكر الجاحظ مرة أخرى عند كلامنا في أثر ابن المقفع الفكري ، فنوازن بينهما من حيث الفكر .

ولسنا نريد هنا أن نعرض لمنهج التفكير عند الجاحظ ، وإنما نريد أن نشير هنا إشارة خفيفة إلى طبيعة عقله بالقياس إلى ابن المقفع فأما عقل ابن المقفع فقد رأيت أنه ينزع دائماً إلى المثل الأعلى ، وعرفت أثر هذه النزعة في أخلاقه وكتاباته وطريقة فهمه طبائع الناس والأشياء . وأما عقل الجاحظ فليس يعرف هذه النزعة المثالية ولكنه رجل « واقعي » بكل ما في هذه الكلمة من معنى : فهو واقعي في أخلاقه . لأن أخلاقه صورة مأخوذة من عصره أخذاً ليس فيه تعديل أو تهذيب . وهو واقعي في أسلوبه لأنه يصف بهذا الأسلوب

حياة الناس فى عصره وصفاً دقيقاً لايحاول فيه أن يقترف من «مثل أعلى» يضعه نصب عينيه ويوجه الناس إليه، وهو واقعى فى تفكيره لأنه يفكر على طريقة غيره من سادة الأمة وقد كان هؤلاء يومئذ يقولون - مثلا - بالاعتزال - فألزم الجاحظ نفسه من أجل ذلك وحده أن يقول مثلهم، ويدعو إلى رأيهم، ويشجع مذهبهم بماله من قدرة على التوسل وبلاغة فى التعبير.

وبإيجاز كان الجاحظ رجلا «صحفياً» بالمعنى الذى نفهمه نحن من هذه الكلمة فى الوقت الحاضر.

وأما ابن المقفع فإلى أن يكون فيلسوفا أقرب منه إلى أن يكون عالماً أو كاتباً فحسب!

وإذن فابن المقفع من كتاب «الفكرة والمبدأ» - لايكتب فيهما إلا لأنه مقتنع بصحتهما، أو لأنه فى سبيله إلى هذا الاقتناع. وهو فى الوقت نفسه من كتاب «الشك والحيرة» والشك وسادة - كما يقول الغربيون - شائكة. ولكن لاتنام عليها إلا الرؤوس المنظمة.

وبإيجاز كان هذا الرجل من أولئك القليلين الذين يشغلهم البحث دائماً عن «الحقيقة» أين هى؟

وأنا أزعم أنه لولا شكوك ابن المقفع الدينية، لما كان للفرق المذهبية التى ظهرت بعده فى الدولة العباسية كل هذا الشأن. وأنا أزعم أنه لولا خطراته العقلية وملاحظاته الشخصية، لما تنبهت أذهان «الكلاميين» بعده إلى مثل هذا الحد.

وإلا - فما هذا الكلام الذى لانهاية له فى طبيعة الأديان؟ وما هذه

البحوث التى لانهاية لها كذلك فى مسألة « حرية الإرادة » ؟ وفى كل هذا أيضاً انقسم بين الفرق الدينية ، من معتزلة ومرجئة وجبرية ورافضة وخوارج وثنوية الخ .

والحق أن مسألة « حرية الإرادة » كانت من أهم المسائل التى شغلت بال الكثيرين من المفكرين على اختلاف مللهم ونحلهم ومذهبهم فى الاعتقاد والتفكير ، فهل صحيح أن الإنسان يعتبر حراً فى إرادته ، فهو مسئول حقاً عن كل أفعاله التى تصدر عنه ، وهو الذى يختار لنفسه هذه الأفعال ، ولا يختارها الله له ؟

أما الجبرية — وهم القائلون بالجبر — فقد أراحوا أنفسهم وكفوها مؤونة البحث ، وقالوا إن الإنسان مجبر لامخير ، وأما الزنادقة — وهم أشق هذه الطوائف وأكثرهم تفكيراً فى المسألة — فقد كانوا لايريدون أن يجدوا فى الإسلام حلا لهذه المشكلة . وكان رجل منهم كابن المقفع — طويل التفكير فى هذه المسألة ذاتها . ولكن يظهر أنه كغيره من الشكاكين والمتزندقة لم يشأ أن يجد الجواب عنها فى « المزدكية » التى هى دين آبائه وأجداده من الفرس ، ولا فى « الإسلام » وهو دين الدولة العباسية التى أظلته وإنما شاء ابن المقفع أن يجد حلا لهذه المشكلة فى « المانوية » نسبة إلى « مانى » وهو من سبقت الإشارة إليه فى هذا البحث .

وانظر مرة أخرى إلى الرسالة التى نسبت إلى ابن المقفع فى الزندقة والتى رد عليها القاسم بن إبراهيم الزيدى تنهض دليلا على مانقول ، فإذا كان شىء يستحق التفاتنا فى هذه الرسالة ، فإن هذا الشىء

وهو حديث ابن المقفع عن الإسلام ، وحديثه عن المانوية . لحديثه عن الإسلام ينم عن سخرية وتهكم وشك يقصد به الطعن فى الدين . وحديثه عن المانوية ينم عن احترام وإيمان بهذه العقيدة التى ارتاح إليها ابن المقفع ووجد فيها حلا لهذه المشكلة التى شغلته .

أما الجاحظ — وكان رجلا من رجال المعتزلة — فقد كان يقول مثلهم بحرية الإرادة وإن الإنسان حر فى أعماله وإنه يخلق بنفسه هذه الأعمال وإن الله لايخلقها له ، وإنه من أجل ذلك مسؤول عن هذه الأعمال محاسب عليها .

* * *

وإن أنس لا أنس بلاء الرجل فى الإصلاح الاجتماعى ! فأى عقل هذا الذى كان يصدر عنه فى أمر هذا الإصلاح الخطير ، وأى قلب هذا الذى كان لا يخشى صاحبه فى الحق بطش أمير أو وزير أو عظيم أو كبير ؟ وأى علم هذا الذى كان يسعف الرجل بكل تلك الحلول العظيمة التى اقترحها يومئذ على الخليفة ؟

الحق أن ابن المقفع كان نعمة أنعم الله بها على الأدب الإسلامى والثقافة الإسلامية . فهو نعمة على الأدب الإسلامى لأنه غذى هذا الأدب بعنصر من العناصر الأجنبية القوية — وهو العنصر الفارسى . وهو نعمة على الثقافة الإسلامية ، لأنه انتقل بها من طور الضيق والفقر إلى طور السعة والثروة .

ولست أدرى ماذا كان يكون مصير الأدب الفارسي لو قد عاش له البطل الفارسي الذي لم يكن قد تجاوز الأربعين !

وبعد — فكلمتى الأخيرة فى صاحبى هى : « إنه إذا صح أن يكون تاريخ الدول الإسلامية فى أزهى عصورها — قد حظى برجل تتمثل فيه الحضارات الشرقية القديمة كلها فى أحسن أثوابها ، كما تتمثل فيه العواطف الإنسانية كلها فى أنبل صورها وأرق درجاتها — لما كان هذا الرجل غير « عبد الله بن المقفع » .

أجل — عبد الله بن المقفع هو البطل الذى يعتبر بحق « مفخرة الشرق » . أو هو البطل الذى نعتبره بحق من أولئك النفر القليلين الذين يطلق عليهم اسم « قادة الفكر » .

وأنا على يقين من أن هذه الشخصية العظيمة ستبقى مستحقة من الناس جميعاً كل إعجابهم وتقديرهم . وأنا على يقين من أن هذه الشخصية الممتازة ، ستبقى أبد الدهر مصدراً عظيماً لكثير من أبحاثهم وآرائهم بل إنى لعلى ثقة كبرى بأن الأجيال القادمة كلها ستقدر الرجل تقديراً يزيد كثيراً عن هذا الحد » ..

[تم بحمد الله]

مصادر البحث

المصادر الشرقية مرتبة حسب حروف المعجم

(١) كتاب ابن المقفع لخليل مردم ـ طبعة دمشق ١٩٣٠

(٢) « إعجاز القرآن للباقلانى ـ طبعة القاهرة عام ١٣٤٩

(٣) « « « للرافعى ـ « « ١٣٤٩

(٤) « الآثار الباقية للبيرونى ـ « ليبزج « ١٩٢٣

(٥) « الأخبار الطوال للدينورى ـ طبعة ليدن عام ١٨٨٠

(٦) « الأدب الكبير لابن المقفع ـ طبعة أحمد زكى باشا وطبعة الأمير شكيب أرسلان وطبعة المرصفى

(٧) « الأدب الصغير لابن المقفع ـ الطبعات المصرية وحدها

(٨) « الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى ـ الطبعة الأوروبية

(٩) « الأقاليم للاصطخرى ـ طبعة ليدن ١٨٧٠

(١٠) « الأمالى (الغرر والدرر) للسيد المرتضى ـ طبعة القاهرة عام ١٣٢٥

(١١) « الأوراق فى أخبار آل عباس الصولى ـ مخطوط بدار الكتب بالقاهرة

(١٢) « مجمع الأمثال للميدانى

(١٣) « البدء والتاريخ لأبى زيد أحمد بن سهل البلخى ـ طبعة باريس عام ١٩٠١

(١٤) كتاب البخلاء للجاحظ ـ طبعة ليدن عام ١٩٠٠
(١٥) « البلدان لابن الفقيه ـ طبعة ليدن عام ١٨٨٥
(١٦) « البيان والتبيين للجاحظ ـ طبعة السندوبى عام ١٩٣٢
(١٧) « التنبيه والاشراف للمسعودى ـ طبعة ليدن عام ١٨٩٤
(١٨) « التاج فى أخلاق الملوك ـ طبعة المرحوم أحمد زكى باشا
(١٩) « الحيوان للجاحظ ـ طبعة القاهرة عام ١٣٢٣
(٢٠) « الرد على زندقة ابن المقفع للقاسم ابن ابراهيم الزيدى ـ طبعة جويدى الصغير بروما
(٢١) « الشهنامة للفردوسى ـ تعريب البندارى وتصحيح الدكتور عبد الوهاب عزام ـ طبعة القاهرة عام ١٩٣٢
(٢٢) « الصادح والباغم لابن الهبارية ـ طبعة القاهرة
(٢٣) « الصناعتين لأبى هلال العسكرى ـ طبعة الآستانة
(٢٤) « العقد الفريد لابن عبد ربه ـ طبعة القاهرة عام ١٣٣١
(٢٥) « الفهرست لابن النديم ـ طبعة ليبزج عام ١٨٧١
(٢٦) « الفوائد لابن القيم الجوزى ـ طبعة القاهرة
(٢٧) « المحاسن والمساوىء للبيهقى ـ طبعة كيش عام ١٩٠٢
(٢٨) « المزهر للسيوطى ـ طبعة القاهرة
(٢٩) « الملل والنحل للشهرستانى ـ طبعة ليدن
(٣٠) « المنظوم والمنثور لابن طيفور ـ دار الكتب بالقاهرة
(٣١) « النثر الفنى للدكتور زكى مبارك ـ طبعة القاهرة عام ١٩٣٤
(٣٢) « بلوهر ويوزلف ـ دار الكتب بالقاهرة

(٣٣) كتاب تاريخ آداب اللغة العربية لجرجى زيدان ـ طبعة القاهرة
(٣٤) « « التمدن الإسلامى لجرجى زيدان ـ طبعة القاهرة
(٣٥) « « الحكماء للقفطى ـ طبعة ليبزج عام ١٣٢٠
(٣٦) « « الوزراء والكتاب الجهشيارى ، مخطوط بالزنكوغراف ـ دار الكتب بالقاهرة
(٣٧) « تاريخ الطبرى ـ الطبعة الأوروبية
(٣٨) « تجارب الأمم لابن مسكويه ـ طبعة ليدن ١٩١٣ - ١٩١٧
(٣٩) « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو أمر مرذولة للبيرونى ، طبعة ليدن ١٨٨٧ .
(٤٠) « تراث الاسلام ترجمة لجنة الجامعيين لنشر العلم ـ طبعة القاهرة ١٩٣٦
(٤١) « ثلاث رسائل للجاحظ ـ طبعة السندوبى بالقاهرة ١٩٣٣
(٤٢) « ثمار القلوب للثعالبى ـ طبعة القاهرة عام ١٣٢٦
(٤٣) « خزانة الأدب للبغدادى ـ طبعة الآستانة
(٤٤) « دائرة المعارف للبستانى
(٤٥) « ديوان أبى تمام الطائى ـ طبعة بيروت عام ١٨٨٩ .
(٤٦) « رسائل البلغاء جمعها الأستاذ كرد على ـ طبعة القاهرة عام ١٩٠٨
(٤٧) رسالة منسوبة إلى ابن المقفع ـ نشرها الحلبى
(٤٨) كتاب زهر الآداب للحصرى ـ طبعة القاهرة عام ١٣١٦
(٤٩) « سراج الملوك للطرطوشى ـ طبعة مطبعة الأزهر عام ١٣١٩
(٥٠) « سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون ـ طبعة القاهرة
(٥١) « سلوان المطاع فى عدوان الاتباع لشمس الدين الصقلى

(٥٢) كتاب شرح حال ابن المقفع (بالفارسية) للأستاذ عباس إقبال طبعة طهران .
(٥٣) « ضحى الإسلام الأجزاء الأول والثانى والثالث للأستاذ أحمد أمين — طبعة القاهرة أعوام ١٩٣٣ و ١٩٣٥ و ١٩٣٦
(٥٤) « طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة
(٥٥) « « الأمم لصاعد الأندلسى — طبعة بيروت
(٥٦) « المأمون للدكتور فريد رفاعى — طبعة بيروت
(٥٧) « عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب لأحمد بن على الحسنى «مخطوط» دار الكتب بالقاهرة
(٥٨) « عيون الأخبار لابن قتيبة — طبعة القاهرة عام ١٣٤٣
(٥٩) « غرر أخبار ملوك فارس للثعالبى ـ طبعة باريس عام ١٩٠٠
(٦٠) « فاكهة الخلفا ومفاكهة الظرفا لابن عربشاه
(٦١) « فتوح البلدان للبلاذرى — طبعة ليدن عام ١٨٦٢
(٦٢) « فجر الاسلام الأستاذ أحمد أمين ـ طبعة القاهرة عام ١٩٢٨
(٦٣) « طبعة ابن خلدون الاجتماعية ـ ترجمة الأستاذ عبد الله عنان طبعة القاهرة
(٦٤) « كامل التواريخ لابن الأثير — طبعة القاهرة عام ١٣٠٢
(٦٥) « كشف الظنون للحاج خليفة ـ الموجودة بمكتبة الجامعة المصرية
(٦٦) « كليلة ودمنة — طبعة وزارة التربية والتعليم بالقاهرة — طبعة الأب لويس شيخو ببيروت ـ طبعة البارون ده ساسى ـ طبعة المرصفى بالقاهرة

(٦٧) مجلة جامعة القاهرة Boultin .
(٦٨) كتاب محاضرات الأدباء للراغب الأصفهانى — طبعة القاهرة
(٦٩) « مروج الذهب للمسعودى ـ طبعة القاهرة عام ١٩٠٩
(٧٠) معجم البلدان لياقوت — طبعة القاهرة عام ١٩٠٩
(٧١) « تاج العروس للزبيدى
(٧٢) مقدمة ابن خلدون ـ طبعة القاهرة ١٢٨٤
(٧٣) كتاب من حديث الشعر والنثر للدكتور طه حسين — طبعة القاهرة ١٩٣٦
(٧٤) « نتائج الفطنة لابن الهبارية — طبعة بيروت ..
(٧٥) « وفيات الأعيان لابن خلكان

وذلك عدا بعض الكتب والمقالات والمجلات والمحاضرات والأبحاث التى أشرنا إليها فى تضاعيف الكتاب وهوامشه ولم يتسن لنا ذكرها كلها فى هذا الفهرست .

المصادر الأوربية

EUROPEAN SOURCES

1. Iranian influence on Moslem literature (Russian Book of M. Ionstranzev, translated into English by P. Nariman) Bombay 1918.
2. Mémoires Historiques, par Baron S. de Sacy. Paris.
3. The Iranian National Epic, or the Shahnamah, being the English translation from the German of Prof. T. Noldeké Das Iranische Nationalepos by Mr. Bogdanov. Bombay. 1930
4. The Letter of Tansar. Christensen (as translatesd by G. K. Nariman Bombay. 1918.)
5. Foreward to the Ocean of Story : Denisson Ross London 1926.
6. Barzoe's Einleitung zu dem Buche Kalilah Wa Dimnah. Noldeké (as translated by Nariman Bombay (1918).
7. Kalilah Wa Dimnah : Ency of Islam. Brockelmann.
8. Encyclopédie de L'Islam Leyden 1913—1926.
9. Kalilah Wa Dimnah or the Fables of Bidpai By Keith Falconer (Cambr (1885)
10. Ouvrages Arabes (II Kalilah,) Par V. Chauvin, Paris.
11. Histoire des Arabes : Par Cl. Huart, Paris
12. The Cambridge Medieval History Vol. II. Cambridge
13. A Literary History of Persia : Browne, London.
14. A Literary History of Arabs : Nickolson, London.
15. L'Islam et les races : par pierre andré Paris.

16. Syrian Literature by Wright, London.
17. Noldeké's Introduction to Tabary as Translated by Nariman Bombay 1918.
18. L'Empire des Sassanides, Christensen, Copenhagen 1894
19. Revista Orientali « أو مجلة المستشرقين »
20. The religion of the Manichees Cambridge 1907.
21. Histoire des rois de Perses. Zotenberg, Paris 1900.

فهرس موضوعات الكتاب

صفحة